



ज्ञानेश्वरी विरुद्ध गीता (दुसरी आवृत्ती)

ज्ञानेश्वरी महाराष्ट्र सारस्वताच्या रक्तात भिनलेली गोष्ट आहे. तंत्रसाधना आणि शाक्तपंथ यांतून मराठी माणसाची सुटका करण्यासाठी भक्तियोगाचा एक नवा पंथ ज्ञानेश्वरींनी दाखवला आणि महाराष्ट्राला नव्या जगाची मांडणी करण्यासाठी नवा रस्ता उपलब्ध करून दिला. एका विशिष्ट वर्गाकडे असणारी ज्ञानाची आणि पारलौकिक कल्याणाची मिरासदारी ज्ञानेश्वरांच्या या अवतार कृत्यामुळे संपुष्टात आली. ज्ञानेश्वर आणि त्यानंतरचे संत यांनी नकळत एका नवधर्माची प्रतिष्ठा केली आणि पुढे होणाऱ्या धर्म संग्रामासाठी महाराष्ट्राला युद्धसन्मुख केले.

आपल्या सर्व धार्मिक शक्तीचे अधिष्ठान म्हणजे वेदांत आणि त्यातही भगवद्गीता. भगवद्-गीतेवर भाष्य करण्याच्या निमित्ताने ज्ञानेश्वरांनी जीवन मुक्तीचा मार्ग चोखाळला. परंपरागत धर्मग्रंथांच्या आधारशिवाय कोणत्याही नवीन मार्गाला प्रतिष्ठा लाभत नाही म्हणून का ज्ञानेश्वरांनी हे गीता भाष्य लिहिले ?

ज्ञानेश्वरी हा एक श्रेष्ठ ग्रंथ आहे. त्यात विद्वत्ता आणि कवित्व एकत्र नांदते. पण असे असूनही ज्ञानेश्वरांना गीता खरोखरीच कितीशी समजली होती, हा एक या ग्रंथकर्त्याचा प्रश्न आहे. जे जे श्रीकृष्णाला अभिप्रेत होते ते ज्ञानेश्वरांना प्रतीत झालेले आहे काय, अशी काहीशी शका या ग्रंथात घेतलेली आहे.

हा ग्रंथ एक नवा विचार घेऊन येत आहे.

अस्मिता प्रकाशन, पुणे

ज्ञानेश्वरी विरुद्ध गीता

डा. वा. कवीश्वर

ज्ञानेश्वरी विरुद्ध गीता

ग. वा. कवीश्वर

अस्मिता प्रकाशन

ज्ञानेश्वरी

विरुद्ध

गीता

प्रकाशक :
श्री १०८
महाराष्ट्र

१९५८

१९५८

१९५८

१९५८

१९५८

१९५८

१९५८

१९५८

१९५८

१९५८

१९५८

१९५८

१९५८

१९५८

१९५८

१९५८

१९५८

१९५८

१९५८

१९५८

१९५८

१९५८

१९५८

१९५८

१९५८

१९५८

१९५८

१९५८

१९५८

१९५८

१९५८

१९५८

१९५८

१९५८

१९५८

१९५८

१९५८

१९५८

१९५८

प्रा. ग. वा. कवीश्वर

१९५८

अस्मिता प्रकाशन: पुणे ३०

१९५८

१९५८

प्रकाशक :

ग. वा. वेहेरे

अस्मिता प्रकाशन,

४५८ / २ सदाशिव पेठ

पुणे ३०.

●

पहिली आवृत्ती : फेब्रुवारी १९८०

●

दुसरी आवृत्ती : ऑगस्ट १९८६

●

© ग. वा. कवीश्वर

●

मुखपृष्ठ : अनंत सालकर

●

मूल्य : बीस रुपये

●

मुद्रक :

रवि वेहेरे

रविराज प्रिंटरी

६३४ बुधवार पेठ,

पुणे ४११००२

प्रस्तावना

सन १९८० मध्ये प्रथम प्रकाशित झालेल्या या पुस्तकाची ही संशोधित व काहीशी वधित द्वितीय आवृत्ति प्रकाशित होत आहे, याबद्दल मला साहजिकच आनंद होतो. पुस्तकाचे स्वागत करणाऱ्या रसिक वाचकांचा, व प्रकाशित करणाऱ्या 'अस्मिता प्रकाशन' चा मी मनःपूर्वक आभारी आहे.

ज्ञानेश्वरीवर केवळ भक्तिभावाने अथवा विद्यालयीन अभ्यासाच्या दृष्टीने अनेक पुस्तके लिहिली गेली आहेत. 'ज्ञानेश्वरी विशुद्ध गीता' या पुस्तकाचे वैशिष्ट्य असे की, यात मी ज्ञानेश्वरीचे चिकित्सक परीक्षण केले आहे. ज्ञानेश्वरीच्या वास्तविक मूल्यमापनाला हे विवेचन साहचर्यभूत झाल्यास माझा हा प्रयास सार्थक होईल.

ज्ञानेश्वरीचे चिकित्सक परीक्षण दोन दृष्टींनी होऊ शकते. ज्ञानेश्वरी ग्रंथ गीतेवर भाष्य असल्याने, ज्ञानेश्वरीत मूळ गीतेचा (व तदनुषंगाने महाभारताचा) भावार्थ कितपत खरोखर उतरला आहे, हे पाहणे हा त्या परीक्षणाचा एक प्रकार होय. याशिवाय, ज्ञानेश्वरीतील प्रतिपादन, मूळ गीतेशी सुसंगत असो वा नसो, स्वतंत्रपणे कितपत सयुक्तिक आहे हा त्याचा दुसरा प्रकार होय. प्रस्तुत परीक्षण मुख्यत्वे प्रथम प्रकारचे आहे.

व्यक्तिगत: महान संत, श्रेष्ठ सिद्धहस्त कवि व शौर तत्त्वचिंतक या दृष्टीने. ज्ञानेश्वरांवर या पुस्तकांत परीक्षण अथवा चर्चा नाही. केवळ ज्ञानेश्वरीचा, आणि तेहि गीतेवर एक भाष्य दृष्टीने, तुलनात्मक ऊहापोह करणे हा येथे प्रमुख उद्देश आहे. आणि ज्याप्रमाणे ज्ञानेश्वरी व गीता यांतील विसंगति मी दाखविली आहे. त्याप्रमाणे इतर अनेक भाष्यकारांच्या तुलनेने ज्ञानेश्वरीत कांही स्थळी मूळ गीतेचा सूक्ष्म आशय कसा विशेष मार्मिक रीतीने व्यक्त झाला आहे, तेहि दाखविले आहे. मात्र विसंगतीची चर्चा आधिक्याने आली असल्याने पुस्तकाला 'ज्ञानेश्वरी विशुद्ध गीता' असे स्थूल मानाने शीर्षक दिले आहे.

ज्ञानेश्वरीच्या पाठात वेगवेगळ्या आवृत्त्यांत किरकोळ शाब्दिक फरक आढळून येतात. पण त्यामुळे माझ्या विवेचनावर प्रभाव पडणार नाही. महाभारताच्या श्लोकांचे पाठ व क्रमांक गोरखपूरच्या गीता प्रेसच्या आवृत्तीप्रमाणे असून, त्याती लही अन्य पाठभेदांचा या प्रतिपादनावर परिणाम होईलसे वाटत नाही.

वृत्तपथा शुद्धिपत्र अवश्य पाराने.

३४ जानकी नगर,

इंदोर-१ (मध्यप्रदेश)

ग. वा. कवीश्वर

अनुक्रमणिका

१. ज्ञानेश्वरीची भूमिका
ज्ञानेश्वरांची प्रतिज्ञा, ? ज्ञानेश्वरीची मधुरता, ज्ञानेश्वरी आणि मूळ गीता.
२. ज्ञानेश्वरीचा अर्जुन
आधी गीतासंवाद की युद्धारंभ ? महाभारत काय म्हणतें ? कोण कोणास बोलले ? अर्जुन रथात की रथाबाहेर ? महाभारताचे प्रमाण ' भिक्षा मागता ' नव्हे, ' भिक्षाही मागता ' अर्जुन ध्याड होता काय ? " मर्यादे निहता : पूर्व-मेव ' म्हणजे काय ? अर्जुनाविषयी हीन कल्पना, ज्ञानेश्वरीची अर्जुनविषयक विसंगति, ज्ञानेश्वरी आणि वीररस, ज्ञानेश्वरीची ऐतिहासिक पृष्ठभूमी, महाभारतानें सांगितलेली ' दक्षता ' , ज्ञानेश्वरी आणि स्वार्तव्यलढ्यास प्रेरणा, ज्ञानेश्वरीचें कार्य, अध्यात्मचिंतन आणि भौतिक घटना, अर्जुनाचा युरोपियन अवतार .
३. ज्ञानेश्वरीत तात्त्विक विपर्यास
ज्ञानेश्वरांचा मायावाद, गीतेचा दृष्टिकोन, व्यक्त स्थिती स्वप्न तर अव्यक्त स्थिति म्हणजे काय ? ज्ञानेश्वरीत, स्वप्नदृष्टांत, मायावादाची परिणति कर्म संन्यासात, सांख्यांची तथाकथित ' विहंगमगति ' , सांख्यांना मोक्षप्राप्ती शीघ्र ? ज्ञानी पुरुषाला वेदाचें महत्त्व, अथापेक्षजी अन्तर्भूत, ' ध्यानात कर्मफल त्याग : ' , मूळ गीतेंत नसलेली अनादर भावना, ' हत्वापि स इमान् लोकान् ' , निष्काम कर्मही कार्य पाहिजे, सुखाचे प्रकार .
४. ज्ञानेश्वरीचा सामाजिक दृष्टिकोण
गीतेच्या प्रगतिशील दृष्टीकडे डोळेझाक, वर्णभेद व नैतिक गुणावगुण, स्वभाव-गुण म्हणजे काय ? महाभारताची व्यापक दृष्टी, एक अनावश्यक दृष्टान्त, महाभारतातील एक सूचक कथा, ज्ञानेश्वरीची एक मार्मिकता .
५. समारोप
ज्ञानेश्वरीची एक सूचकता, ज्ञानेश्वरांनी व्यक्त केलेले एक रहस्य, एक विपरीत धारणा, एक नजरसूचक, संजयाविषयी चमत्कारिक श्रम, संजयानें युद्धवृत्तांत कसा दिला ? ज्ञानेश्वरीच्या संपादनात अनवधानता .

१ :

ज्ञानेश्वरीची भूमिका

ज्ञानेश्वरांची प्रतिज्ञा

संत ज्ञानेश्वर रचित भावार्थदीपिका अथवा ज्ञानेश्वरी मराठी भाषेचें एक अमर लेणें आहे. अनेक शतके ज्ञानेश्वरी विद्वानांना व सामान्य जनांना आपल्या उदात्त माधुर्याने मोहून टाकीत आहे. प्राचीन भगवद्गीतेवर संस्कृतेतर भाषेत हें प्रथम उपलब्ध भाष्य आहे, आणि हा सन्मान या ग्रंथानें मराठी भाषेस मिळवून दिला आहे. गीतेवरील या आद्य प्राकृत भाष्याने जनमानसावर आजपावेतों अमिट छाप पाडली आहे.

या तात्त्विक पण तरीही अतिशय रसाळ ग्रंथाच्या रचयित्याला प्रथमपासूनच याच्या श्रेष्ठत्वाबद्दल प्रचंड आत्मविश्वास होता; आणि त्याने तो निःसंकोच व्यक्तही केला आहे. अशा आत्मविश्वासयुक्त प्रतिज्ञेनेच ज्ञानेश्वरांनी या ग्रंथरचनेस प्रारंभ केला व शेवटपावेतों ती प्रतिज्ञा आपल्या मनासमोर अटळ ठेवली.

ज्ञानेश्वरीकारांची ही प्रतिज्ञा द्विविध होती; एक ग्रंथांतील तत्त्वविवेचना-संबंधी व दुसरी त्याच्या साहित्यिक गुणांविषयी. ज्ञानेश्वरांना आपली कृति या दोन्ही दृष्टींनी सर्वोत्कृष्ट करावयाची होती. आतांपावेतो संस्कृताच्या दुर्लभ गगनांत विहार करणारे गीतातत्त्व त्यांना सर्वसामान्य मराठी माणसाच्या आवाक्यांत येईल असें सुलभ करावयाचें होतें. शास्त्रीपंडितांच्या वादविवादांत गुंतून पडलेला व पोथ्यांत गुंडाळला गेलेला पवित्र गीतोपदेश समाजाच्या सर्व थरांतील स्त्रीपुरुष भाविकांच्या जिन्हेवर व मानसमंदिरांत अवतीर्ण करावयाचा होता. युरोपांत मध्य-युगाचे शेवटी ' रिनॅसन्स ' (पुनरुत्थान) चळवळीनें लॅटिन भाषेतील बंदिस्त ज्ञान स्थानिक भाषांत आणण्याचें जें महत्कार्य केलें, तें ज्ञानेश्वरांनीं त्याच सुमाराच्या आसपास गीतेच्या संबंधांत मराठी भाषेच्या द्वारे केलें.

गीतेचा वास्तविक सावार्थ या ग्रंथांत कथन करण्याचा आपला निर्धार ज्ञानेश्वरांनीं ठायीठाथी व्यक्त केला आहे. चवथ्या अध्यायाचे शेवटी ते म्हणतात :

तो शांतुचि अभिनवे। ते परियसा मन्हाटें बोल ।

जें समुद्राहनि सखोल । अर्थभरित ॥ ४-२१३

जैसे बिंब तरी वचकें एवढें । परि प्रकाशा त्रैलोक्य थोकडें ।

शब्दाची व्याप्ति तेणें पाडें । अनुभवावी ॥ २१४

आधीच साखर आवडे । तेचि जरी ओखदीं जोडे ।

तरी सेवावी ना कां कोडें । नावानावा ? ॥ २१८

तैसा मनाचा मारु न करितां । आणि इंद्रियां दुःख न देतां ।

एथ मोक्षु असे आयता । श्रवणाचिमाजि ॥ २२३

म्हणौनि आथलिया आराणुका । गीतार्थु हा निका ।

ज्ञानदेवो म्हणे आईका । निवृत्तिदासु ॥ २२४

ज्ञानेश्वरीतील शब्दरचना केवळ कर्णमधुरच नसून मूळ गीतेच्या दृष्टीने यथार्थही आहे हा भाव यांत प्रकट झाला आहे.

ज्ञानेश्वरांचा हा आत्मविश्वास सहाव्या अध्यायाच्या प्रारंभीही स्पष्ट झाला आहे.

आतां सांगेन काय श्रीरंगें । निरोपिलें जें ॥ ६-३१

ते बुद्धीही आकळितां सांकडें । म्हणौनि बोलीं विपायें सांपडे ।

परि श्रीनिवृत्ति कृपादीप उजियेडें । देखेन मी ॥ ३२

जें दिठीही न पविजे । तें दिठीवीण देखिजे ।

जरी अतींद्रिय लाहिजे । ज्ञानबळ ॥ ३३

ना तरी जें धातुवादाही न जोडे । तें लोहीचि पंधरें सांपडे ।

जरी दैवयोग चढे । परिसु हातां ॥ ३४

तैसी गुरुकृपा होये । तरी करितां काय आपु नोहे ।

म्हणौनि तें अपार मातें आहे । ज्ञानदेवो म्हणे ॥ ३५

तेणें कारणें मी बोलिन । बोलीं अरुपाचें रूप दावीन ।

अतीन्द्रिय परी भोगवीन । इन्द्रियाकरवी ॥ ३६

आणि मग आपल्या श्रोत्यांची मनःस्थिति स्वतःच वर्णन करीत ज्ञानेश्वर म्हणतात-

तंव श्रीते म्हणती देव । कैसी बोलाची हवाव ।

काय नादातें हन बरव । जिणोनि आली ॥ ६-१३२

कैसे उन्मेषचांदिणें तार । आणि भावार्थु पडे गार ।

हेचि श्लोकार्थ कुमुदिनी फार । साविया होती ॥ १३४

जसजशी ज्ञानेश्वरी लिहिली जाऊ लागली तसा ज्ञानेश्वरांचा हा आत्मविश्वास अधिकच दृढ होत गेला. गीतेच्या नऊ अध्यायांचा 'पूर्वखंड' हातावेगळा केल्यावर दहाव्या अध्यायाचे आरंभी ते म्हणतात-

मूळ ग्रंथीचिया संस्कृता । वरि मन्हाठी नीट पढतां ।

अभिप्राय मानलिया उचिता । कवण भूमी हें न चोजवे ॥ १०-४३

जैसे अंगाचेनि सुंदरपणें । लेणिया आंगचि होय लेणें ।

तेथें अळंकारिलें कवण कवणें । हें निर्वचेना ॥ ४४

तैसी देशी आणि संस्कृत वाणी । एका भावार्थाच्या सुखासनीं ।

शोभती आयणी । चोखट आडका ॥ ४५

तैसें देशियेचें लावण्य । हिरोनि आणिलें तारुण्य ।

मग रचिलें अगण्य । गीतातत्त्व ॥ ४७

मूळ गीतेच्या तोडीची आपली ही रचना झाली असून, एकीस बाजूला सारून दुसरी पाहिली तरी तत्त्वविवेचनाच्या दृष्टीने कांहीही फरक जाणवणार नाही असे ज्ञानेश्वर येथे म्हणत आहेत. अकराव्या अध्यायाचे सुरुवातीस ते पुनः लिहितात-
एथ अर्जुनचि काय म्हणों पातला । आजि आवडतयाही सुकाळ जाहला ।

जे गीतार्थु हा आला । मन्हाठिये ॥ ११-१४

आता बोलिजतसें आडका । हा गीताभाव निका ।

जो श्रीवैकुण्ठनायका- । मुखौनि निघाला ॥ २५

ज्ञानेश्वरीच्या समारोपांतही हे निःसंदिग्ध व्यक्त झाले आहे. अठराव्या अध्यायाच्या प्रारंभी ते ईश्वरास विनवितात कीं, मी गीतेचा अर्थ अगदी बरोबर स्पष्ट केला आहे अशी मान्यता मला द्यावी.

आतां गीतार्थाची मुक्तमुदी । लावों माझिये वागवृद्धी ।

जें माने हें सभासदी । सज्जनांच्या ॥ १८-२७

आणि श्रीकृष्णांनीं त्याप्रमाणें मान्यता दिली असें गृहीत घेऊन पुनः मूळ गीतेची तुलना करीत ज्ञानदेव म्हणतात-

आधींची देखणी दिठी । वरी सूर्य पुरवी पाठी ।

तें न दिसे ऐसी गोठी । केंही आहे ? ॥ १८-१७३३

म्हणौनि माझे नित्य नवे । श्वासोच्छ्वासही प्रबंध होआवे ।

श्रीगुरुकृपा काय नोहे । ज्ञानदेवो म्हणे ? ॥ १७३४

याकारणें मियां । श्रीगीतार्थ म्हाठिया ।

केला लोकां यया । दिठीवा विषो ॥ १७३५

परी म्हाठे बोलरणें । कवळितां पै गीतांगें ।

तैं गातयाचेनि पागे । हेकाडतां नोहे ॥ १७३६

म्हणौनि गीता गावों म्हणे । तैं गाणिवें होती लेणें ।

ना मोकळें तरि उणें । गीताही आणित ॥ १७३७

सुंदर आंगीं लेणें न सूये । तैं तो मोकळा शृंगारु होये ।

ना लेइलें तरी आहे । तैसें कें उचित ? ॥ १७३८

कां मोतियांची जैसी जाती । सोनयाही मान देतो ।

नातरी मानवितो । अंगेचि सडीं ॥ १७३९

तैसा गाणिवेत्तें मिरवी । गीतेवीणही रंगु दावी ।

तो लोभाचा प्रबंधु ओवी । केला मियां ॥ १७४१

येथें श्री साखरे 'गीता' शब्दाचा अर्थ सर्वत्र भगवद्गीता असा करितात; तर श्री.

भिडे ओव्या १७३६ व १६४१ मध्ये गायन असा अर्थ करीत असले तरी ओवी

१७३७ मध्ये तेही भगवद्गीता असाच आशय घेतात.

अशा प्रकारें मूळ गीतेचा अर्थ आपण ततोतंत व्यक्त करीत आहोंत असा ज्ञाने-

श्वरांचा निःसंदिग्ध आत्मविश्वास होता. म्हणून विवेचनाच्या ओघांत ते मधून-

मधून स्वतःकडे कमीपणा घेत असले, तरी त्यांचा आशय महाकवि कालिदासांनी

रघुवंशाच्या प्रारंभी काढलेल्या पुढील नम्रतादर्शक उद्गारांपेक्षा विशेष वेगळा मान-

ण्याचें कारण नाही.

क्व सूर्यप्रभवो वंशः क्व चाल्पविषया मतिः

तितीर्षुर्दुस्तरौ मोहात् उदुपेनास्मि सागरम् ॥ १-२

मन्दः कविशः प्रार्थी गमिष्याम्युपहास्यताम्

प्रांशुलभ्ये फले लोभात् उद्धहुरिव वामनः ॥ ३

अथवा कृतवागद्वारे वंशेऽस्मिन् सूत्रस्येवास्ति मे गतिः ॥ ४

१. उदाहरणार्थ पहा, अध्याय ९ प्रास्ताविक.

“ कोठे सूर्यापासून उत्पन्न वंश, आणि कोठे माझी अद्यग्राही बुद्धि ! मोहाला (वृथा अहंकाराला) बळी पडून, एखाद्या (लहानशा) होडीतून महासागर पार करू पाहणाऱ्यांप्रमाणें, माझी स्थिती आहे-२ माझी बुद्धि मंद असताही, (महा) कवीची प्रतिष्ठा मिळविण्याची आकांक्षा करणाऱ्या माझें असेंच हसें होऊ शकेल, जसें उंच मनुष्याच्याच हातीं लागेल असें फळ लोभामुळे हात उंचावून प्राप्त करण्याचा प्रयास करणाऱ्या एखाद्या ठेंगू माणसाचें होते-३ अथवा (मग) या (सूर्य) वंशाच्या (वर्णनरूपी) महालांत, पूर्ववर्ति महापंडितांनीं केलेल्या (काव्यरूपी) द्वाराचा आधार घेऊन, धारदार शस्त्रांनीं भोक पाडलेल्या मण्यांत (वारिकसा) दोरा (सहज) प्रवेश करतो, तद्वत् माझाही प्रवेश होऊ शकेल.” १ ”

कालिदासांच्या पूर्वसूरीविषयक उल्लेखाप्रमाणें ज्ञानेश्वरांनीही ‘भाष्यकारांते वाट पुसतु’ (१८-१७२२) असें म्हटलें असून आपले गुरू निवृत्तिनाथांचाही सादर उल्लेख केला आहे. पण या सर्वातील ध्वनि ज्ञानेश्वरीत वास्तविक गीतार्थ स्पष्ट होत आहे हाच आहे. अथवा त्या ‘भाष्यकारां’ ना व निवृत्तिनाथांनीही कमीपणा आला असता. संपूर्ण ज्ञानेश्वरीत गीतेच्या श्लोकांचा आशय सांगतांना कोठेही साशंकता किंवा द्विधावृत्ति व्यक्त नसून, सारें प्रतिपादन आत्मविश्वासपूर्ण आहे. म्हणून ग्रंथाच्या आरंभी ज्ञानेश्वरांनीं काढलेल्या,

तरी न्यून तें पुरतें । अधिक तें सरतें ।

करुनि घेयावें हे तुमतें । विनवितु असे ॥ १-८०

या विनम्र उद्गारांचा आशयही इतकाच दिसतो की, कोणा श्रोत्यास व वाचकास एखाद्या श्लोकाचें स्पष्टीकरण (यथार्थ असलें तरी) अपुरें अथवा अन्य एखाद्या श्लोकांचें पाल्हाळकारक वाटलें, तरी वाचकांनीं त्या गोष्टीं क्षम्य मानाव्या.

ज्ञानेश्वरीची मधुरता

गीतेचा वास्तविक अर्थ व्यक्त करीत ही ज्ञानेश्वरांची एक प्रतिज्ञा झाली. दुसरी अशी की, या ग्रंथाची मराठी भाषा साधी पण अति रसाळ व मधुर करीन. यासंबंधात त्यांची पुढील घोषणा प्रसिद्ध आहे.

माझा मराठाचि बोलु कौतुके । अमृतातेही पैजां जिंके ।

ऐसीं अक्षरें रसिकें । मेळवीन ॥ ६-१४

जिये कोंवळिकेचेनि पाडे । दिसती नादीचे रंग थोडे ।

वेधें परिमळाचें बीक मोडे । जयाचेनि ॥ १५

१. असेच नम्र उद्गार संत तुलसीदासांनीं ‘रामचरित मानस’ मध्ये (बालकांड प्रास्ताविक), समर्थ रामदासांनीं ‘दासबोध’ मध्ये (१-६-१४ ते २३) काढले आहेत.

ऐका रसाळपणाचिया लोभा । कीं श्रवणींचि होति जिभा ।

बोलें इन्द्रियां लागे कळंभा । एकमेकां ॥ १६

सहजें शब्दु तरी विषो श्रवणाचा । परि रसना म्हणे हा रसु आमुचा ।
घ्राणासि भावो जाय परिमळ्याचा । हा तोचि होईल ॥ १७

नवल बोलतीये रेखेची वाहणी । देखतां डोळ्यांही पुरों लागे धणी ।
ते म्हणती उघडली खाणी । रूपाची हे ॥ १८

जेथ संपूर्ण पद उभारे । तेथ मनचि धावे बाहिरें ।

बोलु भुजाही आविष्करें । आलिंगाविया ॥ १९

ऐशीं इंद्रियें आपुलालिया भावीं । झोबती परि तो सरिसंपणींचि
बुझावी ।

जैसा एकला जग चैववी । सहस्रकरू ॥ २०

तैसें शब्दांचे व्यापकपण । देखिजे असाधारण ।

पाहातयां भावज्ञां फावती गुण । चिंतामणीचे ॥ २१

हें असोतु या बोल्यांचीं ताटें भलीं । वरी कवलयरसें वोगारिलीं ।

ही प्रतिपत्ति मियां केली । निष्कामासी ॥ २२

आणि आपल्या श्रोत्यांचा आनंद व्यक्त करित ज्ञानेश्वर म्हणतात-

हांहो नवल नोहे देशी । मन्हाटी बोलिजे तरी ऐशी ।

वाणें उमटताहे आकाशीं । साहित्य रंगाची ॥ १३३

ज्ञानेश्वरांचा हा भाषामार्थविवेक आत्मविश्वास पूर्णपणें सिद्ध झालेला आहे हें सर्वमान्यच आहे. ज्ञानेश्वरीची साधी पण कर्णमधुर व हृदयस्पर्शी शब्द-योजना, एकाहून एक बहारीच्या उपमा, समर्पक दृष्टांत, स्वतःच आपलें उत्तर सुचविणारीं गोड वाक्ये, घरगुती वातावरणातील उदाहरणे, मूळ गीता संवादांला मधूनमधून दिलेली हळुवार नाट्यपूर्ण कलाटणी, श्रोत्यांना (वाचकांना) मोठेपणा देऊन गुदगुल्या करणारी त्यांची प्रेमळ प्रशंसा, इत्यादि अनेक विशेषांनीं ओतप्रोत अशा या ओवीबद्ध मध्ययुगीन मराठी रचनेत महाराष्ट्रीय जनतेला शतकानुशतकें वेड लावलेलें आहे ! ज्ञानेश्वरीच्या या भाषामार्थविवेकी उदाहरणें द्यावयाचीं म्हटल्यास प्रायः सारा ग्रंथच उद्धृत करावा लागेल. निःसंशय ज्ञानेश्वर गहन विषयालाही सर्व-साधारण जनतेसाठी अतिशय लोभस प्रकारें स्पष्ट करण्याच्या दैवी देणगीनें संपन्न एक महान साहित्यिक होते. भावेंतला सहज प्रसाद गुण उत्कटपणें व तोही थोड्या-थोडक्या नव्हे तर सागराच्या प्रमाणांत अवतरलेला पहावयाचा असेल, तर

ज्ञानेश्वरांच्या ओव्या व तुकारामांचे अभंग यांसारखी अन्य उदाहरणें मराठींत तरी विरळाच ! हिमपात होऊ लागला म्हणजे सारी भूमीच मृदुकोमल श्वेत आवरण धारण करणारी होऊन जाते, तद्वत् अथपासून इतिपावेतो सारी ज्ञानेश्वरी मधुर शब्दकुसुमांच्या प्रसन्न वर्षावानें न्हाऊन निघाली आहे !

ज्ञानेश्वरीच्या भाषेच्या या अमृततुल्य मधुरतेचा प्रभाव असा की, आतां प्रचारांतून गेलेल्या कांही तत्कालीन शब्दप्रयोगांमूळें सामान्य वाचकांला कित्येक ओव्यांचा नीट अर्थबोध न झाला, तरीही त्या भक्तिभावानें पुनः वाचाव्याशा, श्रवण कराव्याशा, मनाशी गुणगुणाव्याशा वाटतात. ज्ञानेश्वरांच्या मुखातून बाहेर पडलेल्या ज्ञानेश्वरीतील प्रत्येक ओवीभोवती पावित्र्याचें एक वलय निर्माण झालें आहे. आणि म्हणून एकनाथानाही 'ज्ञानेश्वरीपाठी । जो ओवी करील मन्हाटी । तेणें अमृताचे ताटी । जाण नरोटी ठेविली ॥' असें लिहून ठेवणें आवश्यक वाटले.

ज्ञानेश्वरी आणि मूळ गीता

अशा प्रकारें आपल्या भाषेच्या अमृतधारेसमान रसाळतेबद्दल ज्ञानेश्वरांचा आत्मविश्वास पूर्ण सफल झाला असला, तरी गीतेचा वास्तविक तात्त्विक आशय, व्यक्त करण्याची त्यांची प्रतिज्ञा सर्वांशांनें सिद्ध झाली आहे किंवा नाही याबद्दल मात्र प्रश्न असून त्याची चर्चा मुख्यत्वे करावयाची आहे. भाषेच्या बाबतींत ज्ञानेश्वरीकारांना जसे स्वातंत्र्य होतें तसे तत्त्वप्रतिपादनाच्या बाबतींत नव्हतें हे उघडच आहे. ज्ञानेश्वरी हा स्वतंत्र ग्रंथ नसून गीतेवर भाष्य आहे. आणि गीतेचे मूळ श्लोक उपलब्ध असल्यानें त्यांचा वास्तविक आशय ज्ञानेश्वरीत कितपत उतरला आहे हें परीक्षण उचितच होईल. गीतेवर इतरही अनेक भाष्ये असून, त्यात आणि ज्ञानेश्वरीत गीतार्थविवेचीं मतभेद आढळून आला, तर कोण मूळ गीतेशी अधिक सुसंगत आहे असा प्रश्न उपस्थित होणें साहजिकच आहे. अशा परीक्षणानें ज्ञानेश्वरीचा अपमान होतो असें मानण्याचें कारण नाही. ज्ञानेश्वर महाराज संत होते, व त्याबरोबर श्रेष्ठ साहित्यिकही. पण म्हणून ज्ञानेश्वरीतील प्रत्येक ओवी तत्त्वप्रतिपादनाच्या दृष्टीनेंही डोळे झांकून स्वीकारणें ही वेगळी गोष्ट आहे.

मूळ गीतेच्या तुलनेनें ज्ञानेश्वरीच्या परीक्षणाचें महत्त्व वर्णन करित प्रो. श्री. ना. बनहट्टी यथार्थपणें म्हणतात, 'गीतेवरील संस्कृत टीकाकार व भाष्यकार यांनीं निरनिराळ्या श्लोकांचे अर्थ कसकसे केले आहेत व ते गीतेच्या स्वाभाविक अर्थस कोठेकोठें सोडून आहेत हें पाहण्यासाठी विद्वानांनी आजवर बरेच परिश्रम केले आहेत. परंतु तसा प्रयत्न ज्ञानेश्वरीच्या बाबतीत कोणी केला असल्याचें दिसत नाही. फुटकळ लेखांतून थोड्याशा श्लोकांबाबत अशा तऱ्हेची चर्चा क्वचित कोणी केली असेल, नाही असें नाही. परंतु सांगोपांग रीतीने हें तुलनात्मक निरीक्षण अजून

व्याख्याचें आहे... कोणास असें वाटेल कीं गीतेचा सरळ श्लोकार्थ ज्ञानेश्वरांनी सांगितलेला असणार, त्यांत तुलना करून विशेष अभ्यासण्याजोगें काय असणार आहे? परंतु सगळे टीकाकार आपणाकडून गीतेचा सरळ अर्थच सांगत असता त्यांच्या अर्थात परस्पर इतका विलक्षण फरक पडलेला आपणास दिसतोच कीं नाही? तेव्हा ज्ञानेश्वरांनी गीतेच्या शब्दांचा अर्थ कसा केला आहे, मुळांतील अर्थास कोठेकोठें कसकशी वळणें दिली आहेत, मुळांत नसलेल्या हेतूंची व कारणांची प्रसंगविशेषी कशी कल्पना केली आहे व एकंदर गीतेचें व्याख्यान कोणत्या धोरणानें रचलें आहे—हें जर आपण पाहिलें नाही तर ज्ञानेश्वरीच्या अभ्यासाचें सर्वांत महत्त्वाचें अंग आपण अन्वरेण असें होईल.^१

पण या संदर्भात आपखोही एक महत्त्वाचा सामाजिक दृष्टिकोन असून तो प्रा. गं. बा. सरदार यांनी पुढील समर्पक शब्दांत व्यक्त केला आहे. 'आपल्या विद्यापीठीय अभ्यासक्रमातून जुन्या वाङ्मयाची हकालपट्टी करणें श्रेयस्कर नाही. मात्र या वाङ्मयाचें धर्मनिरपेक्ष वस्तुनिष्ठ ऐतिहासिक दृष्टीतून परिशीलन करण्याची शिस्त आपण आपल्या अंगीं बाणून घेतली पाहिजे. दुर्दैवानें ज्ञानेश्वरादि संतांच्या ग्रंथांतील तत्त्वज्ञान आणि आचारधर्म यांचें निरूपण शब्दशः प्रमाण मानण्याची प्रवृत्ती काही प्रमाणांत आजही दृष्टीस पडते. या प्रवृत्तीला विद्यापीठीय अध्ययन-अध्यापनांत थारा मिळता कामा नये. या वाङ्मयाचा सामाजिक संदर्भ लक्षात घेऊन त्याचें शास्त्रशुद्ध विप्लेवण व मूल्यमापन झालें पाहिजे. त्यातील तात्कालिक व चिरंतन भाग, जीर्णांश आणि सत्त्वांश हे वेगळे काढता आले पाहिजेत. यामुळें त्या पूर्वसूरींच्या मोठेपणाचें, कर्तृत्वाचें आणि त्यांच्याविषयींच्या आपल्या आदर-बुद्धीचें अवमूल्यन होतें, असें मानण्याचें कारण नाही. त्यांच्या निरूपणांतील कांही श्रद्धा व सिद्धांत आपण ग्राह्य मानले नाहीत, तरी त्यांतील चैतन्यतत्त्व आपणांस सदैव स्फूर्तिदायक होत राहील. मात्र अशा ऐतिहासिक दृष्टीचा आपण तत्परतेनें अवलंब केला नाही, तर श्रमिक व दलित समाजातील अभ्यासक या वाङ्मयाकडे पाठ फिरवतील, आणि ही गोष्ट आपल्या सामाजिक जीवनातील सातत्याला, स्थैर्याला, एकात्मतेला विघातक होईल."^२ या वाक्यांत ज्ञानेश्वरी व तत्समान अन्य ग्रंथांविषयीं आज आपण कोणती दृष्टी वापरणें इष्ट आहे याचें उपयुक्त मार्गदर्शन आहे.

१. 'श्री ज्ञानेश्वर दर्शन', भाग १, साहित्य खंड, 'ज्ञानेश्वरीचा अभ्यास' नामक लेख, पृ. १७.

२. मुंबई व उपनगर मराठी साहित्य संमेलन, १९७५, अध्यक्षीय भाषण.

अर्थात ज्ञानेश्वरीत दिलेल्या साऱ्याच गीतार्थाविषयी मला प्रश्न उपस्थित करावयाचा आहे असें नाही. गीतेतील कित्येक श्लोक इतके निःसंदिग्ध व सरळपणें उदात्त आहेत कीं, त्यांच्या आशयाविषयीं मतभेदाला क्वचित्तच वाव असेल. आणि आपल्या विलक्षण प्रतिभेच्या आधारे ज्ञानेश्वरांनीं त्यांचा भावार्थ अनेक समर्पक उपमादींच्या द्वारे अधिकच सुगम करून दाखविला आहे. पण काही श्लोकांचा ज्ञानेश्वरांनीं केलेला अर्थ कितपत साधार व उचित आहे हे नीट पाहणें आवश्यक आहे. उलट कांहीं स्थळें अशीही आढळतात कीं तेथें अन्य अनेक भाष्यकार गीतेचा वास्तविक आशय व्यक्त करण्यांत अडखळले वा वाट चुकले असतां, ज्ञानेश्वरांनीं सूक्ष्म मार्मिक मार्गदर्शन केलें आहे.

ज्ञानेश्वरी आणि मूळ गीता यांत जेथें विशेष अंतर दृष्टोत्पत्तीस येतें अशा स्थळांपैकी कांहींचा संबंध गीतारंभीच्या अर्जुनभूमिकेशी तर कांहींचा प्रत्यक्ष श्रीकृष्णाच्या तत्त्वप्रतिपादनाशी आहे. प्रथम अर्जुनविषयक विवेचन करून नंतर श्रीकृष्णप्रणीत तत्त्वज्ञानाकडे वळू. अर्जुनाशीं संबद्ध स्थळांपैकीही कांहीत त्याच्या बाह्य आचरणाचा विचार असून, कांहीत त्याच्या आंतरिक मनोभूमिकेचें विवरण आहे. गीता एक प्रश्नोत्तररूप संवाद असून, अशा विवेचनात उत्तराचें खरें मर्म समजण्यासाठी मूळ प्रश्नाचा व त्यामागील भूमिकेचा वास्तविक आशय प्रथम समजून घेणें आवश्यक आहे. पण गीतेचें अनेक भाष्यकार अर्जुनाच्या मूळ भूमिकेकडे पुरेसे लक्ष न देतां श्रीकृष्णाच्या उपदेशाचें स्पष्टीकरण करूं पाहतात. यामुळे गीता-तात्पर्य निश्चित करण्याच्या त्यांच्या प्रयासावर कसा विपरीत प्रभाव पडतो हे मी 'गीतातत्त्वदर्शन' पुस्तकांत स्पष्ट केले आहे.

ज्ञानेश्वरीतील कांही स्थळांशीं मतभेद व्यक्त करण्याच्या या उपक्रमांत असतां कांही ज्ञानेश्वरशक्तांची स्वतः ज्ञानेश्वरांनीच व्यक्त केलेली पुढील स्वरूपाची प्रतिक्रिया प्रथमदर्शनीं होण्याचा संभव आहे याची मला जाणीव आहे.

येथे श्रवणाचेनि पांजे— । वीण श्रोतयां होआवें लागे ।

हे मनाचेनि निजांजे । भोगिजे गा ॥ ६-२४

आहाच बोलाची वालीफ फेडिजे । आणि ब्रह्माविद्याचि आंगा घडिजे मग सुखेसीं सुरवाडिजे । सुखाचिमाजीं ॥ २५

ऐसें हळुवारपण जरी येईल । तरीच हें उपेगा जाईल ।

ए-हवीं आघवी गोष्टी होईल । मुकिया बहिरयाची ॥ २६

जिहीं आत्मबोधाचिया आवडो । केली स्वर्गसंसारची कुरोडी ।
तेवांचुनि एथींची गोडी । नेणती आणिक ॥ २८

जैसा वायसी चंद्र नोळखिजे । तसा प्राकृती हा ग्रंथु नेणिजे ।
आणि तो हिमांशुचि जेविं खाजें । चकोरांचें ॥ २९

तैसा सज्ञानासी तरी हा ठावो । आणि अज्ञानासी आन गांवो ।
म्हणौनि बोलावया विषय पहावो । विशेपु नाही ॥ ३०

पण हे ध्यानांत घेऊनही मूळ गीतेच्या छत्रछायेत ज्ञानेश्वरीच्या कांही अंशांचें हे
परीक्षण सत्यान्वेपण वृत्तीने वाचकांसमोर ठेवतो.

ज्ञानेश्वरीचा अर्जुन

२:

आधी गीतासंवाद की युद्धारंभ

गीतेच्या प्रारंभीच दुर्योधन-द्रोण संवाद असून तो प्रसंग असा वर्णन केला आहे.

दृष्ट्वा तु पांडवानीकं व्यूढं दुर्योधनस्तदा
आचार्यमुपसंगम्य राजा वचनमब्रवीत् ॥ १-२
पश्यैतां पांडुपुत्राणामाचार्य महतीं चमूम्
व्यूढां द्रुपदपुत्रेण तव शिष्येण धीमता ॥ ३

‘त्या वेळीं पांडवांचें व्यूहबद्ध सैन्य पाहून राजा दुर्योधन द्रोणाचार्याजवळ जाऊन
असे म्हणाला २.- ‘आचार्य, आपला बुद्धिमान शिष्य द्रुपदपुत्र (धृष्टद्युम्न) यानें
व्यूहबद्ध रचलेली ही पांडवांची विशाल सेना पाह्या—’३’

उभय सैन्ये एकमेकांसमोर लढाईच्या जय्यत तयारीत उभी होती. लढाईस प्रारंभ
होणार त्या समयीं दुर्योधनानें द्रोणाजवळ जाऊन दोन्ही सैन्यांतील प्रमुख योद्ध्यांचीं
नांवें उच्चारलीं. तत्पश्चात् उभय पक्षांनीं आन्धान सूचक महान शंखनाद झाला
(श्लोक १२ ते १९), यानंतर गीतेंत पुढील श्लोक येतो.

अथ व्यवस्थितान् दृष्ट्वा धार्तराष्ट्रान्कपिध्वजः

प्रवृत्ते शस्त्रसंपाते धनुरुद्यम्य पाण्डवः ॥ १-२०

हृषीकेशं तदा वाक्यमिदमाह महीपते । २१

‘राजा (धृतराष्ट्रा), यानंतर (प्रत्यक्ष) शस्त्रप्रहार प्रारंभ होण्याच्या वेतांत
असतां, व्यूहबद्ध कौरवांना पाहून, अर्जुन धनुष्य उचलून श्रीकृष्णांना त्या वेळीं असें
वचन बोलला’

या क्षणापावेतो प्रत्यक्ष लढाईस प्रारंभ झाला नव्हता. पण येथें ज्ञानेश्वरांच्या
ओव्या अशा आहेत.

तेथ बळें प्रौढीपुरते । महारथी वीर होते ।
 तिहीं पुनरपि दळार्ते । आवरिल्लें ॥ १-१६४
 मग सरिसेपणें उठावले । बुणवटोनि उचलले ।
 तया दंडीं क्षोभलें । लोकत्रय ॥ १६५
 तेथ बाणवरी धनुर्धर । वर्षताती निरंतर ।
 जैसे प्रळ्यांत जलधर । अनिवार कां ॥ १६६
 ते देखलिया अर्जुन । संतोष घेऊनि मन ।
 मग सभ्रमं दिठी सेने । घालीतसे ॥ १६७
 तंव संग्रामो सज्ज जाहले । सकळ कौरव देखिले ।
 तंव लीलाधनुष्य उचलिलें । पंडुकुमरें ॥ १६८

ज्ञानेश्वर म्हणतात की, प्रत्यक्ष बाणवृष्टी सुरू होऊन भयानक लढाईस प्रारंभ झाला; व ते पाहून अर्जुनांनाही उत्साहाने आपले धनुष्य उचलले व श्रीकृष्णास आपला रथ उभय सैन्यांच्या मधोमध नेण्यास सांगितले; आणि श्रीकृष्णांनीं तसें केल्यावर अर्जुनास एकाएकी मोह उरला व होऊन गीतासंवाद प्रारंभ झाला. अशा प्रकारे भीतोपदेश समयी कुरुक्षेत्रावर प्रत्यक्ष लढाईस प्रारंभ होऊन गेला होता ही कल्पना ज्ञानेश्वरांनीं थेंबेच व्यक्त केली आहे असें नसून पुढेही कायम ठेवली आहे. अकराव्या अध्यायांत विषयरूप दर्शनानें बाबलेल्या अर्जुनास श्रीकृष्णांनीं पुनः आपले सौम्यरूप दाखविलें.

इत्यर्जुनं वासुदेवस्तथोक्त्वा

स्वकं रूपं दर्शयामास भूयः

आश्वासयामास च भीतमेन

भूत्वा पुनः सौम्यवपुर्महात्मा ॥ ११-५०

‘यात्रामागे श्रीकृष्णांनीं अर्जुनास असें म्हणून पुनः आपले (नेहमीचे) रूप दाखविलें; त्या महात्म्यानें (श्रीकृष्णांनीं) पुनः सौम्य शरीर धारण करून भयभीत झालेल्या अर्जुनास आश्वस्त केलें.’

यावेळीं अर्जुनास कुरुक्षेत्रावरील सारे वातावरण पुनः पूर्ववत् दिसू लागलें असलें पाहिजे; त्याचे वणें करितांना ज्ञानेश्वर म्हणतात-

पाहे तंव तेंचि कुरुक्षेत्र । तसेंचि देखे दोहीं भागीं गोत्र ।

वीर वर्षताति शस्त्रास्त्र । संघाटवरी ॥ ११-६६१

तया बाणांचिया मांडवांआतु । थैसाचि रथु देखे निवांतु ६६२

यावरूनही इकडे श्रीकृष्णार्जुनांचा गीतासंवाद चालू असतां तिकडे आसपास सर्वत्र उभय पक्षांत भयानक लढाई चालू होती असें ज्ञानेश्वरांचें स्पष्ट मत दिसतें. पण गीतेंत याला कांही आधार आहे काय? गीतेच्या श्लोकांत (१-२०) ‘प्रवृत्ते शस्त्रसंपाते’ असे शब्द आहेत. त्यांचा अर्थ बहूधा सर्वांनी ‘शस्त्रसंपात सुरू होण्याची वेळ आली असता,’ ‘शस्त्रसंपात सुरू होण्याच्या वेतांत असतां’ असा केला आहे. पण ज्ञानेश्वर मात्र ‘शस्त्रसंपात प्रत्यक्ष सुरू झाला असतां’ अशा प्रकारचा अर्थ करीत आहेत. अन्य कोणी तसा केल्याचें आढळत नाही.

महाभारत काय म्हणतें ?

पण गीतेच्या भाष्यकारांची गोष्ट सोडा; आपण बुद्ध महाभारतच पाहूं. गीता-संवाद महाभारताच्या भीष्मपर्वीत आला आहे; स्वतः ज्ञानेश्वरांनीही याचा उल्लेख केला आहे (१-४९ ते ५५). महाभारतकारांच्या अनुसार (भीष्मपर्व अध्याय ४३), गीतासंवाद संपल्यावर अर्जुनानें पुनः आपले धनुष्य हातांत घेतलें व तें पाहून योद्ध्यांनीं पुनः जोरां शंखनाद केला. आणि त्यानंतरही प्रत्यक्ष लढाई सुरू होणार इतक्यांत युधिष्ठिर एकाएकी निःशस्त्र होऊन रथाच्याखाली उतरला व पायीं कौरव सैन्याच्या दिशेनें चालू लागला. तें पाहून सर्वजण थक्क झाले. कौरवांकडील कित्याकांना तर वाटलें की, ऐनेवेळीं युधिष्ठिराला भीतीनें कांपरें सुटून तो कौरवांना शरण येत असावा. युधिष्ठिराचे मागोमाग त्याचे चार विस्मयचकित भाऊ व स्वतः श्रीकृष्णही चालू लागले. या प्रसंगीं युधिष्ठिरानें भीष्माजवळ जाऊन पादवंदन केलें व युद्धार्थ अनुमति मागितली. भीष्मांनीं प्रसन्न होऊन आशीर्वाद दिला. मग युधिष्ठिरानें द्रोण, कृप व शल्य यांचेजवळ जाऊन असेंच वंदन केलें.

यानंतर एकटे श्रीकृष्ण कर्णाजवळ गेले. कर्ण रणभूमीवरच पण व्यूहबद्ध सेनेच्या बाहेर एका वाजूस उभा होता. श्रीकृष्ण त्याला म्हणाले की, भीष्माशीं विरोध आल्यानें तू तूतें लढत नाहीस असें आम्ही ऐकलें आहे, तरी भीष्मांचें पतन होई-पावेतो तू आमच्या बाजूनें युद्ध कर व नंतर वाटल्यास पुनः दुर्योधनाकडे जा. पण कर्णानें तें स्वीकार केलें नाही व श्रीकृष्ण पांडवांकडे परतले. तत्पश्चात् युधिष्ठिराच्या जाहीर आवाहनावरून दुर्योधनाचा एक भाऊ युयुत्सु अथाय्य कौरव-पक्षाचा त्याग करून पांडवांकडे आला. आणि इतकें सारें झाल्यानंतर (पाचहीपांडव पुनः रथारूढ होऊन) दुर्योधनानें प्रत्यक्ष लढाईस प्रारंभ केला (४४-२) तो आधींच झाला होता असें मानलें तर प्रचंड बाणवृष्टि चालू असतां, बाणांच्या त्या ‘मंडपा-खालीं’ श्रीकृष्णार्जुनांचा गीतासंवाद संभव नव्हता व युधिष्ठिराचें भीष्मद्रोणादींना तें वंदन आदिही शक्य नव्हतें. निदान महाभारतांत तसें दाखविलेलें नाही.

पण मग ज्ञानेश्वरांनीं गीतासंवादपूर्वीच प्रत्यक्ष शस्त्रसंपात प्रारंभ होऊन गेला होता असें कोणत्या आधारें म्हटलें आहे ?

कोण कोणास बोललें ?

अर्जुनाच्या इच्छेनुसार दोन्ही सैन्यांच्या मध्ये श्रीकृष्णांनी रथ नेऊन उभा केल्यावर पुढे काय घडलें तें गीतेनें असें वर्णन केलें आहे.

एवमुक्तो हृषीकेशो गुडाकेशेन भारत

सैनयोरुभयोर्मध्ये स्थापयित्वा रथोत्तमम् ॥ १-२४

भीमद्रोण प्रमुखतः सर्वेषां च महीक्षिताम्

उवाच पार्थ पश्य तान् समावेतान् कुरुनिति ॥ १-२५

‘धृतराष्ट्र ! अर्जुनाने असें म्हटल्यावर श्रीकृष्णांनी तो उत्तम रथ उभय सैन्यांच्या मधोमध उभा करून, भीष्म, द्रोण व सर्व राजे यांच्या समक्ष-’ यांत कोण कोणास ‘उवाच’ ? ‘पश्य एतान् समवेतान् कुरुन्’ (हे येथे जमलेले कुरुकुलवांधव पाहा) असे श्रीकृष्णांनीं अर्जुनास म्हटलें कीं, अर्जुनाने श्रीकृष्णास ? ज्ञानेश्वर सोडून इतर सर्वांनी ‘हृषीकेशः उवाच पार्थ एतान् कुरुन् पश्य इति’ असा अन्वय करून, या प्रसंगी श्रीकृष्णांनीं अर्जुनास हे येथें (युद्धार्थ) जमलेले (तुझे) कुरुकुलवांधव पाहा असें म्हटलें असा अर्थ केला आहे; व तो संदर्भास धरूनही आहे. येथे ‘पार्थ’ हे संबोधन असून मूळ शब्द ‘पार्थः’ असा (प्रथमा एकवचनी) नाही. येथे विसर्गाचा लोप झालेला नाही. पण ज्ञानेश्वरांनीं मात्र ‘पार्थः उवाच’ असा अन्वय करून वरील उद्गार अर्जुनानें श्रीकृष्णांना उद्देशून काढले असें म्हटलें आहे !

तेथे स्थिर करुनियां रथु । अर्जुन असे पाहातु ।

तो दळभार समस्तु । संभरमैसी ॥ १-१७६

मग देवा म्हणे देख देख । हे गोत्रगुरु अशेख ।

तंव कृष्णमनीं नावेक । विस्मो जाहला ॥ १७७

तो आपण्यां आपण म्हणे । एथ कार्यां कवण जाणे ।

हें मनीं धरिल्लें येणें । परि कांहीं आश्चर्य असे ॥ १७८

ऐसी पुढील से घेतु । तो सहजे जाणे हृदयस्थु ।

परि उगा असे निवांतु । तिये वेळीं ॥ १७९

ज्ञानेश्वरांनी ते उद्गार अर्जुनाच्या तोंडी कोणत्या आधारावर घातले आहेत ? वस्तुतः अर्जुनाने श्रीकृष्णास त्या प्रसंगीं तसे म्हणण्यांत स्वारस्य नसून, उलट ते उद्गार श्रीकृष्णांचे तोंडी घालण्यांत गीताकारांची किती मार्मिकता आहे हें मी ‘गीतातत्त्वदर्शन’ मध्ये (पृ. २१९-२०) ‘अर्जुनमोहाची कळ फिरविणारे

श्रीकृष्णच !’ या शीर्षकाखाली पुढीलप्रमाणे दाखविले आहे. “श्रीकृष्णांनीं रथ सैन्यांच्या मध्यभागी नेतांच ‘पार्थ पश्य तान्समवेतान् कुरुन्’ असें आपणहून म्हटलें ! हे येथें जमलेले शत्रु किंवा योद्धे किंवा लोक किंवा राजे पाहा असें नुसतें म्हटलें असतें तरी गोष्ट वेगळी होती. परंतु श्रीकृष्णांनी वापरलेल्या ‘कुरुन्’ या सूचक शब्दानेच अर्जुनाच्या मनावर जादूच्या कांडीसारखा प्रभाव पाडून तेथें भयानक रक्तशोषक वणवा पेटविला ! हा लहानसा शब्द वापरून हे तुझे स्वजनसंबंधी आहेत हे त्यांनीं अर्जुनाच्या नजरेस बुद्ध्या आणून दिलें ! तो पावेतो अर्जुन त्या व्यक्तीकडे केवळ अन्यायी दुर्योधनाचे पक्षपाती व आमचे शत्रु इतक्याच दृष्टीनें पाहत होता. परंतु श्रीकृष्णानें सुचविलेल्या दृष्टींतून पाहतांच त्याच व्यक्ति त्याला स्वतःच्या स्वजनरूपानें भासू लागल्या ! या मनःस्थितीत त्याला जें दिसलें त्या वर्णनांत गीताकारांनीं एकाही व्यक्तीचा विशेषनामानें उल्लेख केलेला नाही ! त्याच्या डोळ्यांसमोर स्वजनच स्वजन दिसू लागून आपलें यांच्यासंबंधांत कर्तव्य काय आहे हा एकच महाभयानक प्रश्न त्या क्षणीं त्याच्या बुद्धीला मोह पाडू लागला !”

ज्ञानेश्वरांनीं या स्थळीं केलेल्या अर्थाचे समर्थन करणें ज्ञानेश्वरीच्या संपादकांनाही कसें जड जातें हें पाहण्यासारखें आहे. वरील मूळ श्लोकाचा अर्थ देतांना ते ज्ञानेश्वरांचें अनुकरण करीत नाहीत. श्री. वनहट्टींनीं उपरोक्त लेखांत ज्ञानेश्वरीतील हें उदाहरण दिलें असून, यांत ‘घडघडीत मुळाच्या विरुद्ध अर्थ ज्ञानेश्वरांनीं केला आहे’ असें म्हटलें आहे.

अर्जुन रथांत कीं रथाबाहेर ?

गीतेच्या प्रथम अध्यायाच्या शेवटी पुढील श्लोक आहे.

एवमुक्त्वार्जुनः संख्ये रथोपस्थ उपविशत्

विसृज्य सशरं चापं शोकसंविग्नमानसः ॥ १-४७

“याप्रमाणें बोलून शोकाकुलचित झालेला अर्जुन धनुष्यबाण टाकून रणांगणावर रथाच्या मागल्या भागात (आपल्या जागीं) स्वस्थ बसला ? यांत इतर सर्वांनीं रथोपस्थ (स्थे) उपविशत्’ याचा अर्थ अर्जुन रथाच्या आंत (मधल्या बाजूस) बसला असा केला आहे. पण ज्ञानेश्वर मात्र अर्जुन रथ सोडून खाली (जमिनीवर) बसला असा अर्थ करून म्हणतात,

मग अत्यंत उद्वेगला । न धरत गर्हिवरु आला ।

तेथ उडी घातली खालां । रथौनियां ॥ १-२६९

तैसा तो धनुर्धरु । अत्यंत दुःखे जर्जरु ।

दिसे जेथ रहंवरु । त्यजिला तेणे ॥ २७२

आणि ही कल्पना ज्ञानेश्वरांनी पुढेही कायम ठेवली आहे. श्लोक ३-३० मध्ये श्री-कृष्णांनी 'युध्यस्व विगतज्वरः' असे अर्जुनास आवाहन केले आहे, त्यावर ज्ञानेश्वर म्हणतात, "आतां कोदंड घेऊनि हाती । आरूढ पां इय रथी" (३-१८९); म्हणजे रथांतून खाली उतरलेल्या अर्जुनास श्रीकृष्ण येथे पुनः रथावर चढण्यासाठी सांगत आहेत असा आशय आहे. मात्र अन्य कोणीही असा अर्थ येथे दिला नाही. आणि अकराव्या अध्यायांत आपले विश्वरूप आर्वरून श्रीकृष्णांनी पुनः सौम्य रूप धारण केल्यावर अर्जुनास सर्व दृश्य पूर्ववत दिसू लागले तें सांगतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात -

तया बाणांचिया मांडवाआतु । तैसाचि रथु देखे निवातु ।

धुरे बैसला लक्ष्मीकांतु । आपण तळीं ॥ ११-६६२

म्हणजे अर्जुनाने रणभूमीवर आपल्या आसपास सर्वत्र बाणांचा प्रचंड वर्षाव चालू असल्याचे, पण आपण स्वतः रथाच्या खाली जमिनीवर असल्याचे पाहिले.

ज्ञानेश्वरांनी अर्जुन रथाच्या खाली उतरण्याची कल्पना कोणत्या आधारां केली असावी ? त्यांच्यासमोर गीतेचा कांही वेगळा पाठ होता काय ? श्लोक १-४७ मध्ये 'विसृज्य' चा संबंध फक्त 'सशरं चापं' शी असतो, त्यांनी तो रथाकडेही कसा लावला ? गीतेंत 'रथोपस्थ' (स्थे) उपाविशत्' असे म्हटले आहे. 'उपस्थ' म्हणजे मधला भाग. त्याकाळी योद्धा (रथी) रथांत (सारथ्याच्या कवचित् मार्गे) उभा राहून (किंवा एक गुढगा टेकून) धनुष्यबाण चालवीत असे. मोहग्रस्त अर्जुनाला गुढांत पाप दिसू लागल्याने तो योद्ध्याची तशी बैठक सोडून व हातातील धनुष्यबाण टाकून तेथेच रथाच्या आंत बसून गेला. पण तो रथाच्या खालीच उतरून आला असे गीतेंत वा महाभारतांत म्हटले किंवा सूचविलेले नाही.

स्वतः शंकराचार्यांचे या श्लोकावर भाष्य नाही. पण शांकर सांप्रदायाचे आनंदगिरी 'रथोपस्थे' चा अर्थ 'मध्ये रथस्थ' असा देतात; आणि तसेच मधुसूदन धनपति व श्रीधर हे 'रथस्य उपरि' असा अर्थ करितात. रामानुजाचार्यांनी या शब्दाची फोड केलेली नाही; पण त्यांचे अनुयायी 'वेदान्त देशिक' आपल्या 'तात्पर्य-चन्द्रिका' भाष्यांत म्हणतात, 'रथोपस्थे रथस्थानात् विनिवृत्य रथोत्सङ्ग (झगे) उपाविशत् इति भावः' अग्यही काही संस्कृत भाष्यांत 'रथस्योपरि' अथवा 'रथोपरि' असाच अर्थ केला आहे. पण कोणीही 'रथाच्या बाहेर' असा केलेला माझ्यातरी पाहण्यांत नाही. 'उपाविशत्' मधील 'उप' शब्दाचीही फोड करीत वल्लभ संप्रदायी श्री. पुरुषोत्तम 'अमृततरंगिणी' नामक भाष्यांत म्हणतात, 'उप समीपे भगवतः आविशत् स्थितः इत्यर्थः' ('उप' म्हणजे भगवान श्रीकृष्णांच्या समीप बसला हा अर्थ). टिळक आपल्या स्पष्टीकरणांत लिहितात, 'रथांत उभे

१. उत्संग म्हणजे मध्यभाग, पृष्ठभाग, छप्पर इत्यादि.

राहून युद्ध करण्याचा प्रघात असल्यामुळे 'रथांत आपल्या जागी बसला' या शब्दांनी विस्म झाल्यामुळे युद्ध करण्याची त्याची इच्छा नव्हती हा अर्थ अधिक व्यक्त होतो १

महाभारताचे प्रमाण

याशिवाय, 'रथोपस्थ' शब्द महाभारतांत अग्यत्रही आला असून तेथेही त्याचा अर्थ वरीलप्रमाणेच दिसतो. विराटपर्वत गोग्रहण युद्धसमयी बृहन्नडारूपी अर्जुन व राजकुमार उत्तर हे दोघेच कौरवांशी लढण्यास गेले असता, उत्तर प्रथम घाबरून पळू लागला. त्यावेळी अर्जुनाने त्याला पकडून ठेवले, व (त्याच घटकेस सूक्ष्म कालगणनेनुसार अज्ञातवास समय समाप्त होत असल्याने) त्याचेकडून शमीवर लपविलेलीं शस्त्रे काढविली आणि आपला परिचयही दिला. आतां मो स्वतः लढेन तूं फक्त माझे सारथ्य कर असे अर्जुनाने म्हटल्यावर उत्तर त्यासाठी तयार झाला. या प्रसंगी अर्जुन त्याला म्हणाला, 'नगरं ते मया गुप्तं रथोपस्थं भविष्यति' (४५-८), म्हणजे 'तू चिंता करू नकोस' रथाचा आंतला भाग हे तुझ्यासाठी माझ्या द्वारे सुरक्षित असे नगरच होईल.

पण याहीपेक्षा 'रथोपस्थ उपाविशत्' हे दोन्ही शब्दच महाभारतांत त्या संदर्भात आलेले पाहा. अर्जुनाने कौरवांना आव्हान देत आपला शंख जोराने फुंकला तेव्हा त्याच्या प्रचंड आवाजाने सारथी उत्तरालाच कापरें सुटले ! महाभारतकार म्हणतात, 'उत्तरश्चापि संत्रस्तो रथोपस्थ उपाविशत्' (विराटपर्व ४६-९) अर्जुनाने उत्तराला घोर देऊन पुनः शंख फुंकला; आणि यावेळीही 'उत्तरश्चापि संलीनो रथोपस्थ उपाविशत्' (४६-२१). या दोन्ही ठिकाणी उत्तर घाबरून रथांत मटकन बसून गेला असा अर्थ असून रथाबाहेर कुदला असा नव्हे. असे दिसते की जेथे घोडे जुंपले जात होते तो रथाचा अग्रभाग व जेथे सारथी व रथी असत ते रथाचे 'उपस्थ' असे.

मौज अशी की, रथ सोडून खाली उतरण्याचेही उल्लेख महाभारतांत असून तेथे रथोपस्थ शब्दाचा उपयोग नाही. कौरव सेना प्रत्यक्ष पाहतांच उत्तर घाबरला तेव्हा सरळ रथ सोडूनच पळू लागला; त्याचे वर्णन पाहा-

इत्युक्त्वा प्राद्रवत् भीतो रथात् प्रस्कन्द्य कुण्डली

त्युक्त्वा मानं च दर्पच विसृज्य सशरं धनुः ॥ विराटपर्व ३८-२८

'असे बोलून कुण्डलधारी उत्तर मान-अभिमान सोडून आणि धनुष्यबाण टाकून रथांतून खाली कुदला व पळू लागला.' आणि ते पाहून अर्जुनाने त्याचा निषेध केला, व-

१ 'गीतारहस्य' पृ. ६११

एवमुक्त्वा तु कौन्तेयः सोऽ वल्लुत्य रथोत्तमान्

तमन्वधावद् धावन्तं राजपुत्रं धनंजयः ३८-३०

“असें म्हणून अर्जुनही त्या उत्तम रथांतून खाली कुदला व त्या धावणाऱ्या राजपुत्र उत्तराच्या मागोमाग (त्याला पकडण्यासाठी) पळू लागला.” या दोन्ही ठिकाणी रथांतून खाली उतरण्याची क्रिया असल्याने ‘रथात्’ व ‘रथोत्तमात्’ असे बरोबर पंचमी विभक्तीचे प्रयोग आले आहेत. तसेच वर सांगितल्याप्रमाणे गीतासंवादानंतर युधिष्ठिर भीष्मद्रोणादींकडे जाऊन वंदन करण्यासाठी रथांतून खाली उतरला ते सांगतांना महाभारतकारांनी ‘अवरुह्य रथात्’ (भीष्मपर्व ४३-१२), व त्याच्या मागोमाग अन्य बंधूसहित अर्जुनही खाली उतरला त्याचे वर्णन करतांना ‘अवतीर्य रथात्’ (४३-१४) असे म्हटले आहे.

गीतोपदेशसमयी अर्जुन रथांतून खाली येण्याची अशी काहीही घटना झाली नव्हती.

पण याव्यतिरिक्तही, गीतोपदेशाचे वेळीं अर्जुन रथांतच बसून होता असा स्पष्ट उल्लेखदेखील महाभारतात पुढे आला आहे. युद्धसमाप्तीनंतर एकदा अर्जुनाने श्रीकृष्णास मला गीतोपदेश पुनः सांगा असें म्हटले. यावर शब्दशः ते आतां पुन्हा सांगणें मलाही शक्य नाही असें म्हणून श्रीकृष्णांनीं तत्सदृश अनुगीतारूप उपदेश केला. त्याच्या समारोपांत ते म्हणाले-

कच्यदेतत् त्वया पार्थ श्रुतमेकाग्रचेतसा

तदापिहि रथस्थस्त्वं श्रुतवानेतदेव हि ॥ आश्वमेधिकपर्व, १९-५५

“अर्जुना, हें सारें तू एकाग्रचित्तानें श्रवण केलेंस ना ? मागेही (युद्धारंभप्रसंगी) तू रथांत बसून हेंच प्रतिपादन ऐकलें होतेंस.”

हें सर्व पाहता, गीतोपदेश समयी अर्जुन रथ सोडून खाली उतरला होता असा आशय ज्ञानेश्वरांनीं कोणत्या आधारे व्द्यक्त केला आहे ? त्यातही, गीतासंवाद होत असतां भीषण युद्ध चालू होऊन गेले होते हेंही त्यांचें मत पाहतां, त्या परिस्थितीत अर्जुनानें आपला रथ सोडून खाली जमिनीवर येऊन बसणें, व श्रीकृष्णांनीं घोडे सांभाळीत रथांतूनच त्याच्याशी संवाद करीत राहणें, ही कल्पना विशेषच चमत्कारिक वाटते. आणि तरीही ज्ञानेश्वरांच्या ओव्यांना प्रमाण मानून श्री. सोनोपंत दांडेकरांनी ज्ञानेश्वरीचें संपादन करतांना गीतेच्या मूळ श्लोकाचा येथें अर्थच बदलून टाकला हें आश्चर्यकारक आहे !

‘भिक्षा मागतां’ नव्हे, ‘भिक्षाही मागतां’

येथपावेतोचें विवेचन अर्जुनाच्या बाह्य आचरणाविषयी होतें. आता त्याच्या मानसिक अवस्थेकडे वळू. गीतेच्या दुसऱ्या अध्यायातील पुढील श्लोक पाहा.

गरुनहत्वा हि महानुभावान्

श्रेयो भोवतु भैक्षमपीह लोके । २-५

‘महानुभाव अशा या गरुजनांचा वध करण्यापेक्षा या पृथ्वीतलावर भीक मागून पोटाची खळगी भरणेंदेखील श्रेयस्कर आहे !’

अनेकजण येथें ‘भैक्षम्’ मध्ये संन्यासवृत्ति पाहतात, व अर्जुन त्या मार्गासाठीं आपली इच्छा दर्शवीत आहे असें म्हणतात. पण ‘भैक्षम्’ (भीक मागणें) व संन्यास यांचा आवश्यक संबंध नाही व त्याशिवाय असें कीं, तसें मानलें तरी ‘भैक्षम्’ बरोबर अर्जुनानें स्पष्टपणें ‘अपि’ म्हणजे ‘देखील’ असें म्हटलें असल्याने, तो उल्लेख केवळ अर्थवादात्मक ठरून, अर्जुनाची ‘भैक्षम’ साठीं वास्तविक अनुकूलता व्यक्त होत नाही. अर्जुन मला भीक मागणें चांगलें वाटतें असें निरपेक्षपणें म्हणत नसून, या महत्वापस्वरूप स्वजनयुद्धापेक्षां भीक मागणें ‘देखील’ मला बरें वाटेल असें म्हणत आहे. या दोन वाक्यांत मध्यवर्ती आशयाचे दृष्टीने अंतर नसून तें मी ‘गीतातत्त्वदर्शन’ मध्ये विस्तारानें स्पष्ट केलें आहे.

संस्कृत भाष्यकारांत आनंदगिरि, मधुसूदन, धनपति, श्रीधर, वेंकटनाथ आदींनी या श्लोकाचा अर्थ कृतितांना ‘अपि’चा निदान उल्लेख तरी केला आहे; मग त्याचा विशिष्ट आशय त्यांच्या ध्यानांत आला असो वा नसो. पण नीलकंठ वल्लभाचार्य आदींनीं तर ‘अपि’ कडे पूर्ण दुर्लक्ष करून, उलट त्याऐवजीं ‘एव’ शब्द जोडून अर्जुनाच्या मूळ अर्थाचा अनर्थच करून टाकला आहे. ज्ञानेश्वरांच्याही या संबंदात ओव्या अशा आहेत,

ऐसे हे रणीं वधावे । मग आपण राज्यसुख भोगावें

ते मना न ये आघवें । जीवितेसीं ॥ २-४५

हें येणें मानें दुर्धर । जे याहीहुनी भोग सधर ।

ते असतु येथवर । भिक्षा मागतां भली ॥ ४६

ना तरी देशत्यागें जाइजे । का गिरिकंदर सेविजे ।

परी शस्त्र आतां न धरिजे । इयांवरी ॥ ४७

यांत अर्जुनाच्या ‘अपि’ या सूचक अव्ययाकडे दुर्लक्ष झालें आहे. आणि त्यामुळे अर्जुनास भीक मागणें किंवा वनवास करणें, त्या युद्धाच्या तुलनेनें कां होईना, पण खरोखर इष्ट व स्वीकार्य वाटत होतें असा प्राम निर्माण होतो. आधुनिक लेखकांनी तही बहुतेकांनीं येथें ‘अपि’ कडे दुर्लक्ष केलें आहे.

अर्जुन भ्याड होता काय ?

अकराव्या अध्यायांत विराटरूप श्रीकृष्ण आपला परिचय देत अर्जुनास म्हणाले--

कालोऽस्मि लोकक्षयकृत् प्रवृद्धो

लोकान् समाहर्तुमिह प्रवृत्तः ।

ऋतेऽपि त्वा न भविष्यन्ति सर्वे ।

येऽवस्थिताः प्रत्यनीकेषु योधाः ॥ ११-३२

यांतील प्रथम दोन चरणांत श्रीकृष्ण म्हणतात की, 'मी लोकक्षय करणारा साक्षात वृद्धित 'काल' असून येथे लोकसंग्रहार्थ प्रवृत्त झालों आहे.' शेष दोन चरणांच्या अर्थाबद्दल मतभेद आहे. शंकराचार्य, रामानुजाचार्य व अन्यही बहुतेक भाष्यकारांच्या अनुसार श्रीकृष्ण येथे अर्जुनास म्हणत आहेत की, तू युद्ध न केलें तरीही हे (शत्रूसैन्यांतील) सारे योद्धे वाचणार नाहीत, त्यांचा मृत्यू निश्चित आहे.

पण मध्वाचार्य व पुरुषोत्तम या ठिकाणीं असा वेगळाच अर्थ देतात की, या युद्धांत उभय सैन्यांतील सर्व जण मरणार असून तू व तुझे चार पांडव बंधू मात्र वाचतील, म्हणून सारी भीति सोडून तू लढ. वल्लभाचार्य हे दोन्ही अर्थ संभाव्य म्हणून देतात.

हा अर्थ गीतेस धरून वाटत नाही. मध्वाचार्यांना या अर्थासाठी काही आडबळणही घ्यावी लागली आहेत. मूळ श्लोकांत 'ऋतेऽपि' ला लागून केवळ 'त्वा' हा एक-वचनी शब्द असून तो अर्जुनासाठी आहे. सग श्रीकृष्ण एकट्या अर्जुनालाच जीवदान देऊ चाहत होते काय ? पण महाभारतांत पांचवी पांडवांचे परस्पर असीम आजीवन बंधुप्रेम प्रसिद्ध आहे. म्हणून मध्वाचार्य म्हणतात की. 'ऋतेऽपि त्वा' यांतील 'अपि' शब्दाने शेष चार पांडवही 'त्वा' म्हणजे अर्जुनाबरोबर समाविष्ट मानावे. पण 'अपि' चा असा समुदायवाचक अर्थ कसा शक्य आहे ?

आणखी असे की, 'प्रत्यनीकेषु' यातील 'प्रति' चा अर्थ काय ? बहुतेक भाष्यकारांनी तो 'विरोधी' (प्रतिपक्ष) असा केला असून एकंदर शब्दांचा अर्थ 'विरुद्ध (कौरवांच्या) सैन्यातील' (हे सारे योद्धे) असा केला आहे पण मध्वाचार्य 'प्रति' चा अर्थ 'प्रत्येक' करून एकूण आशय 'दोन्ही सैन्यांतील' असा देतात. म्हणून त्यांचे स्पष्टीकरण असे आहे—उभय सैन्यांतील हे सारे योद्धे, केवळ तू व तुझे पांडव बंधू सोडून निश्चित मरणार आहेत. आणि मग मुळांत 'अपि' शब्द एकदाच आला असतां मध्वाचार्य तो दोनदा मानतात; एकदा शेष चार पांडवांना समाविष्ट करण्यासाठी 'त्वा' बरोबर, आणि पुनः 'सर्वे' शब्दावर जोर देण्यासाठी त्यांच्याबरोबर; मात्र आचार्य पुरुषोत्तम हा सारा खटाटोप सोडून 'अपि' शब्द केवळ एकदांच व तो 'सर्वे' बरोबर देतात; आणि चक्क अर्थ देतात की, अर्जुना, तू

माझा कृपापात्र असल्याने केवळ तू या युद्धात वाचशील आणि बाकी हे सारे मरणार आहेत !

वस्तुतः 'प्रत्यनीकेषु' चा संबंध फक्त कौरवसैन्यांशी लावला म्हणून त्यांतून अर्जुन एकटा किंवा त्याच्या चार भावासह वेगळ्याचा प्रश्न येत नाही. एका सैन्यांत अनेक अक्षौहिणीरूप विभाग असल्याने महाभारतांत एकाच पक्षाच्या एकूण सैन्यासाठीही 'अनीकेषु' असा अनेकवचनी प्रयोग कधीं येतो. अन्यथा, दोन्ही-कडील सैन्ये स्पष्ट दर्शविण्यासाठी 'अनीकयोः' असे द्विवचनी रूप आले असते; 'अनीकेषु' असे अनेकवचनी रूप नव्हे. गीतेंतच प्रारंभी 'सेनयोः उभयोः' असा शब्दप्रयोग आला आहे. (१-२१ व २७)

पण ज्ञानेश्वरांनी येथे मध्वाचार्यांप्रमाणे अर्थ केला आहे. आणि एकदां तो स्वीकारल्यावर आपल्या नाट्यपूर्ण शैलीने त्यांनी त्यांत आपली भर टाकली नसती तरच नवल ! श्रीकृष्ण येथे अर्जुनास वैयक्तिक अभयदान देत आहेत असा ग्रह करून घेतला, म्हणजे ते मिळण्यापूर्वी अर्जुन आपल्या मृत्यूच्या भयाने अतिशय घाबरून गेला होता, व इतर सारे जण मरणार असले तरी मी स्वतः मात्र या वडवानलांतून सहीसलामत सुटणार आहे असे आश्वासन मिळाल्यावर त्याच्या जिवांत जीव आला अशी पुष्टी ओघानेच येते, व ज्ञानेश्वरांनी ती व्यक्तही केली आहे. त्यांच्या यासंबंधी ओव्या अशा आहेत.

तेवींचि कठीण बोलें आसतुटी । अर्जुन होईल हिंपुटी ।

म्हणौनि सर्वेचि म्हणे किरिटी । परि आन एक असे ॥ ११-४५३

तरी आतांचिये संहारवाहरे । तुम्ही पांडव असा बाहिरे ।

तेथ जातजातां धनुर्धरे । सांगरिले प्राण ॥ ४५४

होतां मरणमहामारीं गेला । तो मागुता सावधु जाहला ।

मग लागला बोला । चित्त देऊं ॥ ४५५

ऐसें म्हणिजत आहे देवें । अर्जुना तुम्ही माझे हें जाणवें ।

येर जाण मी आघवें । सरलों ग्रासूं ॥ ४५६

येथे ओवी ४५४ मध्ये या नरसंहारांतून 'पांडव' वाचतील असे श्रीकृष्णाने आश्वा-

१. 'त्वां द्रष्टारं मत्कृपापात्रं ऋते विना प्रत्नीकेषु अनीकानि प्रत्यवस्थिताः ये योधास्ते सर्वेऽपि न भविष्यन्ति न स्यास्यन्तीति । यतोऽहं कालरूपः सर्व-संहारार्थं प्रवृत्तोऽस्मि । त्वां ऋते सर्वे न भविष्यन्तीत्युक्त्वा त्वदर्शमेवैते मारिता इति ज्ञापितम् ।'

सन दिल्याचे म्हटले असले, व तसेच ओवी ४५६ मध्येही पुनः पांचवी पांडवांना उद्देशून 'तुम्ही' हा अनेकवचनी शब्द वापरला असला, तरी गीतेच्या मूळ श्लोकांत फक्त स्वतः एकट्या अर्जुनालाच उद्देशून 'त्वा' हा एकवचनी शब्द आला आहे हे वर सांगितलेच आहे.

पण अर्जुन यावेळी स्वमरण कल्पनेने घाबरून गेला होता हे सत्य आहे काय ? सहस्र सूर्यपिंदाही अधिक देदीप्यमान, भीषणतम, अनंत 'सर्वभक्षी' विराट विश्व-रूप पाहून त्याच्या अंगावर रोमांच उभे राहिले (श्लोक ११-१४), त्याचे अंतःकरण व्याकुळ झाले व धीर सुटून मनःशांति नष्ट होऊ लागली (११-२३, २४) हे खरे; पण ते स्वतःच्या वैयक्तिक मरणभयाने नव्हे तर या अखिल जगाचे आता काय होणार या कल्पनेने. जर त्याची ही भयग्रस्तता स्वतःच्या जीवासाठी असती, व ज्ञानेश्वर म्हणतात त्याप्रमाणे श्लोक ११-३२ मध्ये श्रीकृष्णांनी त्याला त्या बाबतीत व्यक्तिशः आश्वस्त केले असेल, तर त्यानंतरही श्लोक ३५ व ४५ मध्ये त्या विराट रूपाला नमस्कार करीत असतां अर्जुनाचे मन पुनः विचलित झाले ते काय-म्हणून ? उघडच त्या भयचकित भावनेचा संबंध त्याच्या वैयक्तिक जीवनमरणाशी नव्हता.

स्वतःच्या मरणाविषयी तर अर्जुनाने गीतेच्या आरंभीच आपली निर्भयता व्यक्त केली होती.

एताव हन्तुमिच्छामि हन्तोऽपि मधुसूदन

अपि त्रैलोक्यराज्यस्य हेतोः किं नु महीकृते ॥ १-३५

यदि मामप्रतीकारमशस्त्रं शस्त्रपाणयः

धार्तराष्ट्रा एणे हन्युस्तन्मै क्षेमतरं भवेत् ॥ ४६

'मधुसूदना, पृथ्वीच्या राज्यासाठीच तर काय पण त्रैलोक्याच्या राज्यास्तवही यांना मी, माझा प्राण वेतला जाणार असला तरी, माझे इच्छित नाही-३५. शस्त्र-हीन व प्रतिकाररहित अशा मला या रणभूमीवर शस्त्रधारी धार्तराष्ट्रांनी ठार मारले तरी (मी यांना मारण्यापेक्षा) मला ते अधिक कल्याणकारक होईल !-४६.' आणि श्लोक २-६ मध्येही 'यानेव हत्वा न जिजीविषामस्तेऽवस्थिताः प्रमुखे धार्तराष्ट्राः' असे म्हणून त्याने त्या परिस्थितीत स्वतःची (व आपल्या पांडव बंधूंचीही) वैयक्तिक जीवनाविषयी अनासक्ती प्रकट केली होती. स्वतः ज्ञानेश्वरांनीही याची जाणीव ठेवून ओवी ११-३५ मध्ये अर्जुनाच्या तोंडी पुढील उद्गार घातले आहेत 'ज्या मज संहाररुद वासिपे । ज्या मजभेणे मृत्यु लपे.' आणि अर्जुन-मोहाच्या मुळाशी भ्याड मरणभय नसून स्वजनवधसंबंधी पापभय होतं, हेही ज्ञाने-

श्वरांनी श्लोक ११-१ मधील 'मोहो ऽयं विगतो मम' या अर्जुनाच्या उद्गारांच्या स्पष्टीकरणात व्यक्त केले आहे.

मी जगां एक अर्जुन । देहीं वाहे अभिमान ।

आणि कौरवांतें इयां स्वजनु । आपुले म्हणें ॥ ११-५१

याहीवरी यांतं मी मारीन । म्हणें तेणें पापें कें रिंगेन ।

ऐसें देखत होतों दुःस्वप्न । तों चैवविला प्रभु ॥ ५२

तसेच अर्जुनाला विश्वरूप दाखविण्यांत श्रीकृष्णांची मूळ भूमिकाही ज्ञानेश्वर पुढील शब्दांत सांगतात—

ऐसा अर्जुन दुःखें शिणतु । शोचित असे जीवाआंतु ।

परि न देखें तो प्रस्तुतु । अभिप्राय देवाचा ॥ ११-४०६

जे मी मारिता हे कौरव मरते । ऐसेनि वंटाळिला होता मोहे बहुते ।

तो फेडवयालागों अनंते । हे दाखविलें निज ॥ ४०७

अरे कोणही कोणहोतें न मारी । एथ मीचि हो सर्व संहारी ।

हे विश्वरूपट्याजें हरी । प्रकटित असे ॥ ४०८

हे सर्व पाहतां वरील श्लोक ११-३२ च्या द्वितीयाध्याचा ज्ञानेश्वरांनी (मध्वाचार्यसमान) भलताच अर्थ करून बोरश्रेष्ठ अर्जुनावर वैयक्तिक भीस्तेचा केलेला आरोप दुर्भाग्यपूर्ण आहे.

'मयैवैते निहताः पूर्वमेव' म्हणजे काय ?

पण त्यांनी हे केले आहे असे नाही. यानंतरच्या दोन श्लोकांवर लिहितांना तर त्यांनी अर्जुनाचे अधिकच भ्याडपणाचे चित्र रेखाटले आहे. गीतेच्या अनुसार आपले भाषण चालू ठेवीत श्रीकृष्ण अर्जुनास म्हणाले—

तस्मात् त्वमुत्तिष्ठ यशो लभस्व

जित्वा शत्रून् भूदक्ष्व राज्यं समृद्धम्

मयैवैते निहताः पूर्वमेव

निमित्तमात्रं भव सव्यसाचिन् ॥ ११-३३

द्रोणं च भीष्मं च जयद्रथं च

कर्णं तथान्यानपि योधवीरान्

मया हतांस्त्वं जहि मा व्यथिष्ठ।

युद्धस्व जेतासि रणे सपत्नान् ॥ ३४

‘म्हणून तू ऊठ, यश प्राप्त कर, शत्रूंना जिंकून समृद्ध राज्याचा उपभोग घे. स्वतः माझ्याकडून हे ‘पूर्वीच मारले गेले आहेत’, अर्जुना (आता युद्धांत यांचा प्रत्यक्ष वध करण्यास) तू केवळ निमित्त हो-३३. द्रोण, भीष्म, जयद्रथ, कर्ण, आणि त्याच-प्रमाणे (शत्रूंपक्षातील) अन्यही वीर योद्धे माझ्या द्वारे (आधीच) ‘मारले गेले आहेत’, (आता) तू यांचा (या युद्धात प्रत्यक्ष) वध कर, (पापवियक) चिंता करू नको, हे युद्ध कर, रणत शत्रूंना जिंक.’

या स्थळी माझ्याकडूनच हे ‘पूर्वीच मारले गेले आहेत’ (मया एव एते निहताः पूर्वम एव) (मया हताः) या शब्दांचा नक्की आशय काय आहे? रामानुजाचार्य लिहितात, ‘मयैवैते कृतापराधाः पूर्वमेव निहताः हनने विनियुक्ताः त्वं तु तेषां हनने निमित्तमात्रं भव.’ हा आशय उचितच आहे. कौरवांना मारण्यांत अर्जुनाला वाट-गाच्या पापभयाचें निराकरण करीत श्रीकृष्ण म्हणतात की, हे तुझे शत्रू दोषी असल्याने यांचा मृत्यू मी म्हणजे परमेश्वरानें कर्मसिद्धांतानुसार आधीच नियुक्त केला आहे, म्हणून आतां तू यांत निमित्तमात्र होऊन यांचा युद्धांत प्रत्यक्ष वध कर, तुला यांत पाप लागणार नाही. याच दृष्टीने टिळकही म्हणतात, ‘दुष्ट’ मनुष्य आपल्या कर्मांनीच मरत असून त्यांना मारणारा फक्त निमित्तमात्र असल्यामुळे मारणाराकडे त्याचा दोष येत नाही हा कर्मविपाकप्रक्रियेचा सिद्धांतही ३३ व्या श्लोकांत आला आहे. (‘गीतारहस्य’, वरील श्लोकांवर टीप.)

पण अशा प्रकारें या दुष्टांना निमित्तमात्र होऊन मारण्यांत पाप नसलें, तरी शौर्य आवश्यक नव्हतें असे नाही. कांही अतिभयंकर अपराध्यांस सरकार ‘फरार’ घोषित करून कोणीही त्यांना जिवंत अगर मृत घेऊन यावे असें जाहीर करतें. आता अशा दुष्टांचा मृत्यू सरकारकडून कायद्यानुसार आधीच निश्चित झाला असतो. व त्यांना मारणारा निमित्तमात्र असतो. पण तरीही त्यांना पकडण्यास व प्रसंगी मारण्यास शौर्य व धैर्य लागेलच, किंबहुना आपला मृत्यू आता अटळ पाहून असा दुष्ट माणूस निकारनें प्रतिकार करील. सारांश. त्या ‘आततायी’ मनुष्याला ‘सरकारनें आधीच मारलें’ म्हटलें तरी त्याचा वास्तविक आशय इतकाच की, आतां त्याचा प्रत्यक्ष वध करणारा नागरिक हत्येच्या नैतिक दोषापासून मुक्त राहील, पण तसें करण्यांत जें साहस व धाडस लागेल त्यापासूनही वाचेल असें नव्हे. आणि म्हणूनच शासन त्या नागरिकाला कधीं कधीं अशा कृत्याबद्दल पुर-स्कारही देते.

असाच ध्वनी श्रीकृष्णांच्या वरील उद्गारांमागे आहे. स्वतः अर्जुनांनं. कौरवांना सुरवातीसच ‘आततायी’ म्हटलें होतें (१-३६). पण ते स्वजन असल्याने यांना

१. भीष्मद्रोणही अत्याचारी दुर्योधनाकडून लढण्यास उभे असल्याने दोषी होते.

मारण्यात मला कुलक्षयाचें पाप लागेल या कल्पनेनें तो मोहग्रस्त झाला होता. ती कल्पना दूर करणें हें श्रीकृष्णाचें मुख्य प्रयोजन होतें. तरीही कित्येक भाष्यकार येथें श्रीकृष्णाचा असा आशय घेतात की, अर्जुना, हे तुझे शत्रू मीं आधींच मारले आहेत, म्हणजे शारीरिकदृष्ट्याही मीं त्यांना शब्दशः मृतप्राय करून ठेवले असून, आतां अगदी नाममात्र परिश्रमानें व तुला याचेपासून यत्किचितही धोका न पोचतां तू यांना सहज मारून टाकशील ! जणू काय गीतोपदेशाचे प्रारंभीं त्या शत्रूंच्या शारीरिक भयानें घाबरून अर्जुन त्या युद्धास नकार देत होता. पण अशी कल्पना करणें म्हणजे गीतीतील व संपूर्ण महाभारतातील अर्जुनाच्या सर्वश्रेष्ठ गौरवमय चारित्र्याला काळिमा फासणें होय. इतकेंच नव्हे, तर या युद्धात कोणतेंही शस्त्र न वापरतां केवळ अर्जुनाचें सारथ्य करीन अशी घोषणा करणाऱ्या श्रीकृष्णांनीं जर अर्जुनाच्या शत्रूंना आपल्या दृश्य वा अदृश्य शक्तीच्या जोरावर असें प्रत्यक्ष मरणोन्मुख करून ठेवले असेल, तर तें श्रीकृष्णचारित्र्यालाही कलंकस्वरूप होईल.

जयद्रथासंबंधीही असा भ्रम प्रस्तुत झाला आहे की, सूर्यास्तापूर्वी अर्जुनाची प्रतिज्ञा कसेंही करून पूर्ण व्हावी म्हणून श्रीकृष्णांनीं मायावी सूर्यास्त दृश्यानें जय-द्रथास निधास्ति व म्हणून वेसावध केले असतां, त्या स्थितीत अर्जुनानें त्याचा एक-दम वध केला. पण असें असेल तर तें श्रीकृष्ण व अर्जुन दोघांनाही मोठेंच लांछन होणार नाही काय ? मात्र महाभारतातील या प्रसंगाचें वर्णन वस्तुतः कूटमय व सूक्ष्म असून त्याचें विस्तृत विवेचन मी ‘ज्ञानदूत’ (मुंबई) च्या सन १९७४ च्या दिवाळी अंकांत केले आहे^१

अर्जुनाविषयीं हीन कल्पना

परंतु महाभारतातील श्रीकृष्णार्जुनांच्या आदर्श चरित्राविषयी कांहीही विचार न करितां शंकराचार्य वरील श्लोक ३४ मधील ‘मा व्यधिष्टा’ चा असा अर्थ देतात, ‘मया हतास्त्वं जहि निमित्तमात्रेण, मा व्यधिष्टास्तेभ्यो भयं मा कार्बी युद्धस्व.’ आणि हें अधिक स्पष्ट करीत मधुसूदनाचार्य म्हणतात, ‘हतांनां हनने को वा परिश्रमः ? अतो मा व्यधिष्टाः कथमेवं शक्ष्यामीति व्यथा भयनिमित्तां पीडां मा गाः । भयं त्यक्त्वा युध्यस्व.’ आणि हाच विपरीत दृष्टिकोण व्यक्त करीत ज्ञानेश्वरही म्हणतात—

येर चेष्टविते जें बळ । तें मागांचि मियां ग्रसिले सकळ ।

आतां कोल्हारिचे वेताळ । तैसे निर्जोव हे आहाती ॥ ११-४६६

१. आणि आतां तें ‘महाभारत के गूढ रहस्य’ या माझ्या हिंदी पुस्तकात प्रकरण १३ (‘जयद्रथ वध में श्रीकृष्ण माया का रहस्य’) मध्ये दिलें आहे.

हालविली दोरी तुटली । तरि तियें खांबावरील बाहुलीं ।
भलतेणें लोटिलीं । उलथोनी पडती ॥ ४६७ ॥
तैसा सैन्याचा यया बगा । मोडतां वेळ न लगेल पै गा ।
म्हणौनि उठीं उठीं वेगां । शाहाणा होई ॥ ४६८ ॥
तुवां गोप्रहणाचेनि अवसरें । घातलें मोहनास्त्र एकसरें ।
मग विराटाचेनि महामेडें उत्तरें । आसडूनि नागविलें ॥ ४६९ ॥
आतां हे त्याहूनि निपटारें जहालें । निवटीं आयितें रण पडिलें ।
घेई यश रिपु जिजिले । एकलेनि अर्जुने ॥ ४७० ॥
आणि कोरडें यशचि नोहे । समग्र राज्यही आलें आहे ।
तूं निमित्तमात्रचि होयें । सव्यसाची ॥ ४७१ ॥

द्रोणाचा पाडु न करीं । भीष्माचें भय न धरीं ।
कैसेनि कणावरी । परजूं हें न म्हण ॥ ४७२ ॥
कोण उपायो जयद्रथा कीजे । हें न वित्तू चित्त तुजें ।
आणीकहीं आधी जे जे । नावाणिगे वीर ॥ ४७३ ॥
तेही एक एक आघवें । चित्रींचे सिंहाडे मानावे ।
जैसे वोलनि हातें घ्यावें । पुसोनियां ॥ ४७४ ॥
यावरी पांडवा । काइसा युद्धाचा मेळावा ? ।
हा आभासु गा आघवा । येर ग्रासिलें मियां ॥ ४७५ ॥
सावियाचि उतत होते दाय्याद । आणि बळिये जगां दुर्मद
ते वधिले विषद । सायासु न लागतां ॥ ४८० ॥
ऐसिया इया गोष्टी । विश्वाच्या वावपटीं ।
लिहूनि घाली किरिटी । विजयी होई ॥ ४८१ ॥

शंकराचार्य, ज्ञानेश्वर इत्यादींच्या या दृष्टिकोनाचा परामर्श घेत मी 'गीता-तत्त्वदर्शन' मध्ये (पृ. २०७) म्हटलें आहे, 'या ओव्यांतही अर्जुनमानसविषयक चुकीचा दृष्टिकोन व्यक्त झाला आहे. या सर्वांचा अर्जुनातें वारंवार वापरलेल्या 'हन्' धातूकडे व त्यातही विशेषतः 'गुरुनहत्वाहि महानुभावान्' (२-५) यातील 'अहत्वा' शब्दाकडे दुर्लक्ष झालें आहे. या भीष्मद्रोणांना मी कसा मारूं शकेन ही त्यांच्या मनांत कधीच शंका नव्हती. मी युद्धांत भाग घेतला तर यांचें मरण निश्चित आहे हा त्याला आत्मविश्वास होता, व म्हणूनच 'या पूजनीय गुरूंना मारण्याऐवजी

ज्ञानेश्वरी विरुद्ध गीता : २७

भीक मागणेंदेखील बरें' असें तो म्हणत आहे. श्लोक २-४ मध्ये भीष्मद्रोणावर मी बाण कसे सोडू असें तो म्हणतो तेव्हां हे 'अतिसामर्थ्यावान' आहेत म्हणून नव्हे, तर हे 'पूजाह' आहेत म्हणून त्याला असा प्रश्न पडला होता. आणि भीष्मद्रोणांचा स्वसामर्थ्यानि पाडाव करण्याची त्याची ही खात्री पाहिली म्हणजे इतर शत्रुपक्षांच्याची काय कथा ? स्वहस्ते या युद्धात त्यांची हत्या होईल ही त्याला पूर्ण खात्री प्रथम-पासूनच होती म्हणूनच तर त्याचा मोह उद्भवला होता ! त्या शत्रुपक्षीय स्वजनांकडून माझ्या जिवाला भय आहे ही त्याची मुळांत चिंता नसून, माझ्या हस्ते यांचा वध करण्यात मला महत्पाप लागेल ही त्याच्या मनाची व्यथा होती.

बरें, प्रत्यक्ष महाभारतातील विस्तृत युद्धवर्णनांत पुढे अर्जुनातें त्याचे हे शत्रू अगदीं सहज 'चित्रींचे सिंहाडे' एखाद्या काडीने उलथून पाडावे, किंवा 'पोते-याने पुसून काढावे', तद्वत् मारल्याचें दाबाविलें तरी आहे काय ? तें काम तितकें सोपें असतें, तर अभिमान्यु आदि अनेक प्रियजनांचा कुरुक्षेत्रावर बळी देण्याची आवश्यकता काय होती ? त्या ज्ञानेश्वरवर्णित 'कळसूत्री बाहुल्यांनीं' प्रत्यक्ष युद्धात किती जबरदस्त प्रतिकार केला आणि अर्जुनास त्यांच्या विरुद्ध कसे पराकाष्ठेचें शौर्य प्रदर्शित करावें लागलें हें महाभारतातील युद्धवर्णनांत ठायीं ठायीं व्यक्त झालें आहे ! एकच विशेष उदाहरण पाहा. प्रत्यक्ष लढाईच्या बाराव्या दिवशीं निकरानें लढणाऱ्या संशप्तक सेनेचा अर्जुनानें केलेला पाडाव पाहून, प्रत्यक्ष श्रीकृष्णांनींही अर्जुनाच्या शौर्यापुढे हात जोडले. महाभारतकार म्हणतात-

दृष्ट्वा तत्कर्म पार्थस्य वासवस्येव माधवः

विस्मयं परमं गत्वा प्राजलिस्तमुवाच ह ॥ द्रोणपर्व २७-२८

कर्मतत् पार्थ शक्रेण यमेन धनदेन च

दुष्करं समरे यत् ते कृतमद्योति मे मतिः ॥ २९

'अर्जुनाचा तो इन्द्रासमान अद्भूत पराक्रम पाहून श्रीकृष्ण अतिशय विस्मय-चकित होऊन हात जोडत म्हणाले-२८ 'अर्जुना, आज युद्धांत जें शौर्यकर्म तूं केलें आहेस, तसें प्रत्यक्ष इन्द्र, यम व कुबेरांलाही करणें कठीण आहे असा माझा विश्वास आहे.'

ज्ञानेश्वरीची अर्जुनविषयक विसंगति

गीतेच्या प्रारंभी अर्जुनाचा युद्धनकार स्वजनविषयक ममता वा कारुण्य-भावांतून उद्भवला होता असे ज्ञानेश्वरांनी अनेकवार म्हटलें आहे. एके स्थळी ते म्हणतात-

तैथ मनीं गजबज जाहाली । आणि आपसी कृपा आली ।
तेणें अपमानें निघाली । वीरवृत्ति ॥ १-१८५

जिया उत्तम कुळींचिया होती । आणि गुणलावण्य आशी ।

तिया आणिकीतें न साहती । सुतेजणें ॥ १८६

तैसे अर्जुना तेथ जाहलें । असतें पुरुषत्व गेलें ।

जें अंतःकरण दिधलें । कारुण्यासी ॥ १८९

म्हणौनि असतां धीरु गेला । हृदया द्रावो आला ।

जैसा चंद्रकळीं शिवतला । सोमकांतु ॥ १९१

तयावरी पार्शु । अतिस्नेह मोहितु ।

मग सखेद असे बोलतु । श्रीअच्युतंसी ॥ १९२

कैसी नेणीं सदयता । उपनली तेथें चित्ता ।

मग म्हणें कृष्णा आतां । निसिजे एध ॥ २०५

तें कुळ देखौनि समस्त । स्नेह उपनलें अद्भुत ।

तेणें द्रवळें असे चित्त । कवणेपरी ॥ २-२

म्हणौनि कृपा आकळिला । दिसतसे अति कोमाइलां ।

जैसा कदमों रुपला । राजहंस ॥ ४

आणि ज्ञानेश्वरांच्या अनुसार श्रीकृष्णही यावर अर्जुनास म्हणाले-

विचारी तूं अर्जुन । कों कारुण्यें किजसी दीनु ।

सांग पां अधिकारें भानु । ग्रासिला आशी ? ॥ २-१३

हां गा तूं जाणता । तरी न विचारिसी कां आतां ।

सांगें जुझावेळें सदयता । उचित कायी ? ॥ १९

येणें संग्रामाचेनि अवसरें । एथ कृपाळूण नुपकरे ।

हे आतांचि काय सोयरे । जाहले तुज ? ॥ २३

तरी आतां काय जाहलें । कायी स्नेह उपनलें ।

हें नेणजे परी कुडें केलें । अर्जुना तुवां ॥ २६

खरें म्हणजे मी 'गीतातत्त्वदर्शन' मध्ये स्पष्ट केल्याप्रमाणें अर्जुनाच्या त्या युद्धनकाराचे मुळाशी कौरवपक्षायां विषयीं - ज्यांच्याशी त्याला 'जुझावयाचें' होतें त्या 'सोयऱ्यां' विषयी-वैयक्तिक कारुण्य, दया, स्नेह, ममता अशा स्वरूपाचा भाव नव्हता. असां कोमल भाव असणार कोणाबद्दल ? भरसभेंत द्रौपदीचें वस्त्र खेचणाऱ्या दुःशासनाबद्दल ? त्याला निर्लज्जपणें तशी प्रेरणा देणाऱ्या कर्णाबद्दल ? कपटी

फासे टाकून पांडवांना देशोधडीस लावणाऱ्या शकुनीबद्दल ? या सर्वांचा म्होरक्या होऊन इंद्रप्रस्थाचें राज्य लुबाडणाऱ्या व द्यूतसमयीची प्रतिज्ञा पांडवांनीं तंतोत पूर्ण केल्यावरही तें परत न करणाऱ्या दुष्ट दुर्योधनाबद्दल ? अथवा या सर्व गोष्टींत त्याला पांडवा देणाऱ्या त्याच्या बंधूंबद्दल ? अर्जुनाची यावेळी खरी चिंता वेगळीच होती.

पण ज्ञानेश्वर म्हणतात त्याप्रमाणें अर्जुन स्वजनविषयक ममतेनें ग्रस्त होऊन त्या युद्धास नकार देत होता असेंही आपण क्षणभर धरून चाललों, तरी शत्रूविषयी असा कारुण्यभाव हो एक गोष्ट व स्वतःच्याच जीवनाविषयीं भय ही अगदी वेगळी मनःस्थिति होय. पहिल्या भावनेमुळेही कर्तव्यव्यामोह संभव असला तरी तो उदार प्रकारचा होईल; दुसरी अवस्था तुच्छ व भ्याडपणाची आहे.

आणि तरीही अर्जुनाच्या मनातील तथाकथित स्वजनस्नेहाविषयीं, सदय कारुण्य-भावाविषयीं, स्वतःच केलेलें हें सारें विवेचन विसरून, ज्ञानेश्वर अकराव्या अध्यायांतील वर उद्धृत ओव्यांत अर्जुन शत्रुहस्तें स्वमरणाच्या भयानें युद्धार्थ कचरत होता, व विष्वरूप दर्शनाचें द्वारें श्रीकृष्णांनीं त्याला याबाबत आश्वस्त केलें, असें दर्शवितात हें केवढें आश्चर्य ! ज्ञानेश्वरीत काही अन्य स्थळीं अर्जुनाच्या वीर्याच्या केलेल्या साऱ्या प्रशंसेवर हा बोळा फिरविणेंच नव्हे काय ? गोप्रहण-युद्धाचे समयीं मूर्च्छित कौरवांची भेकड उत्तरानें वस्त्रें फेडून आणलीं, त्यापेक्षाही हे तुझे प्रबळ शत्रू या वेळीं मी अगदीं मरणप्राय करून ठेवले असल्याने आतां त्यांचा वध करणें तुला फारच सोपें आहे, तूं त्यांची किंचितही भीती बाळगू नकोस, अशी सूचना इंद्रलोकीं संपूर्ण शस्त्रास्त्रशिक्षण घेतलेल्या व एकट्यानें (श्रीकृष्णाच्या कोणत्याही साहाय्यशिवाय) याच भीष्मद्रोणकणर्दींचा गोप्रहण युद्धप्रसंगीं संपूर्ण पराभव करणाऱ्या त्या अर्जुनास करणें तर कमालीचें अपमानजनक आहे,

आणि ती सूचना ज्ञानेश्वरीत (वर उद्धृत ओव्यांत) स्पष्टपणें असतांही प्रा. गं. बा. सरदार म्हणतात, 'भावाश्रयीपिकेची पाश्र्वभूमी मात्र या युद्धाची आहे. त्यांत जेथें क्षात्रधर्म व युद्धनीती यांचा संबंध आला तेथे ज्ञानेश्वरांनीं आपले विचार स्पष्टपणें व्यक्त केले आहेत. यांत भ्याडपणाचा, मोहवशेचा, प्रतिकारशून्यतेचा, पलायन-वादाचा धिःकारच केला आहे. या बाबतींत ज्ञानेश्वरीतील अर्जुनाचें चित्रण पुष्कळच उद्बोधक होईल. हे चित्रण म्हणजे गीतेतील श्लोकांचा गद्यप्राय अनुवाद नाही. ज्ञानेश्वरांच्या प्रतिभेची ती निर्मिति आहे. अर्जुन हा क्षात्रियांचा प्रतिनिधी आहे. आदर्श योद्धा आहे. वीरवृत्ति ही त्याची निष्ठावंत सहचारिणी होती. रणांगणावर सगेंसोयरे व गुरूजन पाहून अर्जुनाचें चित्त विचलित झालें. त्यानें आपल्या अंतःकरणांत कुपेला प्रवेश करू दिला. असा अपमान होतांच वीरवृत्ति रागाने निघून गेली होती.' पण

१. "ज्ञानेश्वरांची जीवननिष्ठा", पृ. ९८

त्यासमयीं अर्जुनाची वीरवृत्ति निघून गेली होती (म्हणजेच तो भ्याड झाला होता) हा आरोप चूक आहे. तसें खरोखर झाले असते तर राजकुमार उत्तराप्रमाणे तो रथ सोडून मागे पळ लागला असता. पण याउलट गीतेतला अर्जुन

यदि मामप्रतीकारमशस्त्रं शरत्रपाणयः

धार्तराष्ट्र! रणे हन्युस्तन्मे क्षेमतरं भवेत् ॥१-४६

असें निर्भयपणे म्हणून रणांगणावर रथांतच बसून राहिला. हा वीरवाचा अभाव नसून ती एक प्रकारे वीरवृत्तीची (गांधींच्या अहिंसातत्त्वानुसारही) परमावधि होती. अर्जुनाचा खरा प्रश्न असा होता की, माझ्यातील वीरवृत्तीचा वापर मी येथे या स्वजनांच्या विरुद्ध करण्यात मला महापाप लागणार नाही काय? अर्जुनाच्या सूक्ष्म नैतिक यक्षप्रश्नाच्या वास्तविक स्वरूपाकडे कितीतरी लेखकांनी दुर्लक्ष करून, अर्जुन-मानसाविषयी भलभलते भ्रम व्यक्त केले आहेत.

ज्ञानेश्वरी आणि वीररस

एकंदरीत पाहतां ज्ञानेश्वरीत मधुर मराठी भाषेत गीतासंवादांतील शांत रसाचा उत्कृष्ट विलास असला, तरी गीतेतील वीररसाचा पुरेसा उठाव झाला नाही असें म्हणावेसे वाटते. अकरावा अध्यायच ध्या. ज्ञानेश्वर यालाही अद्भुतमिश्रित शांतरसप्रधान मानतात.

आतां यावरी एकादशी । कथा आहे दोन्ही रसी ।

येथ पार्था विश्वरूपेसी । होईल भेटी ॥११-१

जेथ शांताचिया घरा । अद्भुत आला आहे पाहुणेरा ।

आणि येराही रसा पांतिकरां । जाहला मानु ॥ २

परी शांताद्भुत बरवे । जे डोलियांच्या अंजुळी घ्यावे ।

जैसे हरिहर प्रेमभावे । आले खेवा ॥ ४

मीनले गंगेयमुनेचे ओघ । तैसे रसा जाहले प्रयाग ।

म्हणौनि सुस्नात होत जग । आघवे एथ ॥ ६

जेथ शांताद्भुत रोकडे । आणि येरां रसां पडप जोडे ।

हे अल्पवि परी उघडे । केवलय एथ ॥ १२

तो हा अकरावा अध्यावो । जो देवाचा आपणें विसंवाटा ठावो ।

परी अर्जुन सदैवाचा रावो । जे एथही पातला ॥ १३

आतां अकराव्या अध्यायांत अद्भुतरस तर उघडच आहे. पण तो शांत रसाचा पोषक म्हणून आला आहे की रौद्र (वीर) रसाचा? अद्भुत रस शांतरसाच्या परि-

पोषार्थही येऊ शकतो, पण या अध्यायांत तसें आहे काय? विश्वरूपाचे गीता-कारांनी केलेले सारे अद्भुत वर्णन शांतरसाच्या विपरीत आहे. त्या विश्वरूपाच्या मुख्यानीं पेटलेला अग्नि असून, आपल्या तेजानें तें संपूर्ण विश्वाला तप्त करीत होतें (श्लोक १९) सारें दृश्य 'अद्भुतपण उग्र' असून त्यानें त्रैलोक्य धाबरून गेलें होतें. (२०); त्याच्या विकाळ दाढा सर्वांना भयभीत करीत होत्या (२३, २५); त्याचे प्रदीप्त नेत्र व पसरलेला भीषण जबडा पाहून अर्जुन व्याकुळ होऊन त्याच्या चित्ताची 'शांति' नष्ट झाली होती. ('शमं न विन्दामि', २४); या विश्वांतील असंख्य प्राण्यांना आपल्या प्रचलित जबड्यांत ग्रासून तें विश्वरूप पुनः आपल्या जिभा चाटीत होतें (३०); आणि हें सारें दृश्य अर्जुनाचा धरकाप उडवीत होतें (३५). हा शांत रसाचा आविष्कार आहे काय?

पण नुसता अकरावा अध्यायच कशाला? साध्या गीतेचाच अर्जुनाला प्रमुख संदेश केवळ शांतरसप्रधान आहे की वीररसप्रधानदेखील? गीतेत गहन आत्म-ज्ञानाचें विवेचन आहे हें खरें. पण तें अर्जुनानें त्यावर शांतपणें चिंतनमनन करीत बसावें यासाठी मुख्यत्वे नसून, त्याच्या साह्यानें आपली कर्तव्यविषयक संशयनिवृत्ति करून अर्जुनानें तें घोर युद्ध लढावें म्हणून सांगितलें आहे. 'तस्मात् युध्यस्व भारत' हें गीतेचें प्रसिद्ध वीररसात्मक एक प्रमुख ब्रीदवाक्य असून, गीताकारांनीं अथपासून इतिपावेतों त्या पालूपदांची विस्मृति होऊ दिलेली नाही.

शांतरसाने मनाची क्षुब्धावस्था जाऊन संतुलित साम्यावस्था येते. शांतरसाचा अध्यात्मचित्तनाशी उघडच संबंध आहे. काहीजण (उदाहरणार्थ 'ध्वन्यालोक' कार आनंदवर्धन) तृष्णाक्षयाला शांतरसाचा स्थायीभाव मानतात; तर अन्य कोणी (उ. रुद्रट) शान्तरसाचा स्थायी संबंध सम्यक्ज्ञानाशी जोडतात. शांतरस मोक्षाकडे घेऊन जातो, असेंही म्हटलें गेलें आहे. आतां, अर्जुनाच्या त्या विशिष्ट प्रसंगीच्या स्वकर्तव्यविषयक प्रश्नाला उत्तर देतांना, श्रीकृष्णांनीं गीतेत या अशा विषयांचें विवेचन केलें असून त्यांत शांतरस पाहुणें उचितच आहे. पण गीतेतील त्या विवेचनाला अर्जुनाच्या संदर्भात वीररसाची स्पष्ट जोड असून, त्याची पुरेशी दखल न घेतां गीतोपदेशाचा वास्तविक आशय व्यक्त होईलसें वाटत नाही. एकीकडे गीतेतला वीररस उदात्त निर्विकार साम्यचित्त वृत्तीशीं समन्वित आहे; आणि म्हणून श्लोक ३-३० मध्ये श्रीकृष्ण अर्जुनाला 'युध्यस्व' असा पुनः आदेश देत असतांना "निराशीः निर्ममो विगतज्वरः भूत्वा" असेंही म्हणण्यास विसरत नाही. पण त्याबरोबरच हेही खरें कीं, श्लोक ८-७ मध्ये "तस्मात् सर्वेषु कालेषु मामनुस्मर" या शब्दात अर्जुनास सर्वकाल ईश्वरस्मरणयुक्त वृत्तीचा आदेश देत असतांनाच 'युध्य च' अशी पुष्टि जोडण्यासही ते विसरत नाहीत. म्हणून गीताविवेचनांत शांतरसाला एकमेव निरपेक्ष प्राधान्य देऊन 'येरांहि रसां पांतिकरां' जाहला मानु,

(ज्ञानेश्वरी ११-२) इतकेंच म्हणत, 'येर' साऱ्या रसांबरोबरच जातांजातां वीर-रसाची अस्पष्ट बोलवण करणें पर्याप्त ठरणार नाही असें माझ्या अल्पमतीस वाटतें. गीता चिंताच्या संपूर्ण साम्यावस्थेचा महान संदेश देते यांत संशय नाही.

इहैव तैर्जितः सर्गो येषां साम्ये स्थितं मनः

निर्दोषं हि समं ब्रह्म तस्मद् ब्रह्मणि ते स्थितः ॥ ५-१९

“ ज्यांचें मन साम्यावस्थेंत स्थिर झालें त्यांनीं या लोकींच उत्पत्तिविनाशस्वरूप संसाराला जिकलें; कारण ब्रह्मतत्त्व पूर्णसमत्वरूप असल्यानें ते (समचित महात्मे) ब्रह्मतत्त्वांत स्थिर (पोचलेले) असतात ” पण ही गीतोक्त साम्यावस्था जगाला स्वप्नवत् मिथ्या मानून त्यापासून निवृत्त होऊ पाहणाऱ्या ध्यानस्थ तपस्व्यासाठींच अथवा केवळ अध्यात्मचिंतनात मग्न असणाऱ्या ज्ञानयोग्यांसाठींच, केवळ नसून, जीवनांतील बऱ्यावाईट प्रसंगांना व अपरिहार्य संघर्षांना कार्याकार्यविवेकयुक्त धैर्यानें तोंड देणाऱ्यासाठीही आहे. गीतेच्या साम्यचित्रस्वरूप बुद्धियोगांत कर्म करीत राहणाऱ्याची आग्रह नसतो व ती न करण्याचा (म्हणजे प्राप्त परिस्थितीत आवश्यक अशा कार्यक्रमांनाही त्यागण्याचा) देखील आग्रह नसतो. हें पुढे श्लोक ३-१८ च्या संदर्भातही स्पष्ट केले आहे.

ज्ञानेश्वरीची ऐतिहासिक पृष्ठभूमि

याउलट ज्ञानेश्वर गीतासंवादांत शांतरसात्मक अध्यात्मचिंतनाला निरपेक्ष प्रमुख स्थान देऊ पाहतात. जीवनाला केवळ आभास मानणारा मायावाद गीतेंत प्रतिपादिला नसतांही, ज्ञानेश्वरांनी स्वप्न, मृगजळ आदि दृष्टांतांच्या द्वारे तो गीतेवर कसा लादला आहे हें मीं पुढें दाखविलें आहे. जीवनाला केवळ आभास मानणाऱ्या विवेचनांत शांतरसाला असे प्राधान्य दिलें गेलें तर तें साहजिकच आहे. पण प्रश्न केवळ गीतार्थाचा नाही. ज्या विशिष्ट ऐतिहासिक काळी ज्ञानेश्वरी लिहिली गेली त्यावेळीं भयानक आक्रमणापासून वाचविण्यासाठी लौकिक जीवनाला स्वप्नवत् मिथ्या न मानतां त्यातील दुष्टांशी निकरांनं झुज देणाऱ्या वीरवृत्तीची समाजाला विशेष गरज होती. शत्रुपक्षीय योद्धे केवळ चित्रांतील सिंह वा कळसूत्री बाहुल्या असून त्यांपासून तुलां कांहीही धोका नाही, असें श्रीकृष्णांनी अर्जुनास आशवासन दिल्यावर तो लढण्यास तयार झाला असा ज्ञानेश्वरीकार आशय काढतात. पण यांत अर्जुनावर होणारा अन्याय बाजूस ठेवला, तरी अशी विचारसरणी कूरतेचे साक्षात् अवतार व जिवंत कर्दनाकाळ गांवागांवातून तांडव नृत्य करीत द्रव्यदारापहरण करीत हिंडत असता, वेळीं जिवाचाही धोका पकळून त्यांचा धैर्यानें प्रतिकार करणाऱ्याची प्रेरणा कशी देणार ?

ज्ञानेश्वरी विरुद्ध गीता

ज्ञानेश्वरीच्या लेखनकाळी उत्तर हिंदुस्थानांत हा पाशवी हैदोस चालू होता, व त्याच्या करुण कथा महाराष्ट्रापावेतोहि येऊन पोचत असल्याचं पाहिजेत. पण देशांतील या तत्कालीन परिस्थितीचें ज्ञानेश्वरीत कोठेंही प्रतिबिंब दिसून येत नाही. आणि लवकरच ती परिस्थिति प्रत्यक्ष महाराष्ट्रावरच आली ! त्या घोर-किबहुना अघोर-संकटांतून स्वतःचा कसाबसा बचाव करीत, खळांची व्यंकटी मोडून स्वधर्म-सूचित पुनः उन्मुक्त दर्शन होण्यासाठी महाराष्ट्राला रामदास व शिवाजीचा उदय होईपावेतो तब्बल तीन शतकें दुरिताच्या निबिड तिमिरांत चाचपडत राहिले !

यावर कोणी म्हणतात की, ज्ञानेश्वरीच्या लेखनकाळी देशांत अन्यत्र काय परिस्थिति असेल ती असो, पण महाराष्ट्रांत पूर्ण स्वराज्य होतें, आणि ज्ञानेश्वरी मुद्दाम मराठीभाषी जनतेसाठी रचली होती, म्हणून इस्लामी आक्रमणाचें प्रतिबिंब तिच्या ओव्यांत उतरलें नसेल तर ज्ञानेश्वरांना कमीपणा देणें युक्त नव्हे. पण थोडें-थोडकें नव्हे तर निदान दोन शतकांपासून उत्तर हिंदुस्थानावर चालू असणाऱ्या त्या आक्रमणाचें उद्ध्वस्तकारी व शिवाय विस्तारवादी स्वरूप महाराष्ट्रासारख्या लगतच्या प्रदेशांत अज्ञात असणें अशक्य होतें; आणि गंगा, यमुना आदि पावन नद्यां, काशी, प्रयाग, हरिद्वार, मथुरा, वृंदावन, अयोध्या अशी तीर्थक्षेत्रे इत्यादीं वरील श्रद्धेच्या द्वारे महाराष्ट्र उत्तर हिंदुस्थानाशी धार्मिक व सांस्कृतिक दृष्ट्या असा एकात्म होता की; त्या प्रदेशाच्या दयनीय दुःस्थितीनें महाराष्ट्रालाही दुःख होणें स्वाभाविक होतें.

पण सहास्रभूतीची गोष्ट सोडा. वर म्हटल्याप्रमाणें ज्ञानेश्वरीच्या रचनेनेतर लवकरच ती धाड स्वतः महाराष्ट्रातच येऊन कोसळली. इसवी सन १२९० मध्ये ज्ञानेश्वरी लिहिली गेली; व तीनच वर्षांनी अल्लाउद्दीन खिलजीची देवगिरीवर स्वारी झाली. सन १२९६ मध्ये ज्ञानेश्वरांनी आळंदीस जिवंत समाधी घेतली. आणखी दहा वर्षांनी अल्लाउद्दीनच्या आदेशाने मलिक कफूरनें देवगिरीवर पुन्हा स्वारी केली; आणि यांतंर महाराष्ट्रावर मुसलमानी आक्रमण एकसारखे चालू झालें. त्यांत सन १३०९ मध्ये देवगिरीचा राजा रामचंद्राव यादव याला जिवंत आळंदीस आलें. याच रामचंद्राचा ज्ञानेश्वरांनी ज्ञानेश्वरीच्या शेवटीं पुढील गौरवपूर्ण उल्लेख केला होता.

त्रिभुवनैक पवित्र । अनादि पंचक्रोश क्षेत्र ।

जेथ जगाचें जीवनसूत्र । श्रीमहालया असे ॥ १८-१८०३

तेथ यदुवंशविलासु । जो सकळकळा निवासु ।

न्यायाते पोषी क्षितीशु । श्रीरामचन्द्र ॥ १८०४

सन १३१२ मध्ये देवगिरीचा शंकरदेव युद्धात पडला व तेथें प्रत्यक्ष मुसलमानी सत्ता स्थापन झाली. सन १३१५ मध्ये अल्लाउद्दीन मेला; व सन १३१८-१९ मध्ये मुबारक बादशहाने पुन्हा स्वारी करून देवगिरीमधील मुसलमानी सत्तेला व्यवस्थित स्वरूप दिलें. पुढे १३४७ च्या सुमारास या सत्तेचा एक सरदार हुसन बहामनी याने गुलबर्गसि बहामनी वंशाचे इस्लामी राज्य रीतसर प्रारंभ केलें; व महाराष्ट्रावर त्याचा अंमल सुरू झाला. असा हा त्या काळाचा थोडक्यांत स्थूल इतिहास आहे.

बरें, ही आपत्ती कोणत्याही पूर्वसूचनेशिवाय प्रचंड भूकंप, वणवा किंवा झंझावात यांसारखी एकाकी येऊन आदळणारी घटना असेल असेही नाही. महाराष्ट्रासारख्या नवख्या प्रदेशावर प्रथम स्वारी करण्यापूर्वी अल्लाउद्दीन व त्याच्या हस्तकांनी गुप्त हेरांमार्फत तेथील सामाजिक व राजकीय परिस्थितीचा कानोसा घेतलाच असणार. या वेळापत्रांत मराठी भाषेत कांही फार्शी शब्द रूढ होण्याइतपत महाराष्ट्राचा उत्तर हिंदुस्थानातील इस्लाम धर्मीयांशी संपर्क येऊन गेला होता हें ध्यानात घेण्यासारखें आहे. आद्य मराठी कवयित्री महानुभावपंथीय महदाईसा (महदंबा) हिचें 'घवळे' नामक श्रीकृष्णरुक्मिणी स्वयंवरावरील काव्य ज्ञानेश्वरीच्या सुमारे चार वर्षांपूर्वी लिहिले गेलें असावें असा विद्वानांचा कयास आहे. या काव्यात 'पेरोज' असा फार्शी शब्द येतो; तो हिरे, माणकें, मोतीं यांशी संबद्ध आहे. या काव्याच्या संपादित आवृत्तीत श्री. बामन नारायण देशपांडे म्हणतात की, अल्लाउद्दीनच्या स्वारीपूर्वीपासूनच घोडे, मोर्त्ये, अत्तरे वगैरेंच्या व्यापारांच्या निमित्तानें मुसलमानांचें महाराष्ट्रात येणें-जाणें होत असल्यामुळे व महादाईसाचा चुलतभाऊ रत्नपारखी असल्यामुळें तिनें हा शब्द वापरणें साहजिकच होतें. ते आणखी लिहितात की, त्याच सुमारास होऊन गेलेला नरेन्द्र कवीही तो शब्द वापरतो, व ज्ञानेश्वरीपूर्वी लिहिलेल्या 'मानसोल्लास' मध्ये 'तेजी' सारखा फार्शी शब्द येतो, तेही अशा तऱ्हेच्या दळणवळणामुळेच.

व्यापाराच्या निमित्ताने हे परदेशी हेर खुशाल इकडे येऊन येथील एकंदर परिस्थितीची वित्तबातमी तिकडे दिलेलीस पुरवीत असले पाहिजेत हे काय सांगावयास पाहिजे ? पण Eternal vigilance is the price of freedom अथवा राम दासांच्या ओजस्वी मराठी शब्दांत—

अखंड सावधान रे । प्रयोग प्रेत्न मान रे ।

प्रसंग हा तुफान रे । नकोचि वेवधान रे ।

अरत्र हो परत्र हो । विचित्र काळसूत्र हो ।

अखंड सावधानता । समाग्य तो नव्हे रिता ॥ २

('समर्थाचा गाथा,' प्रास्ताविक : पृष्ठ ११९,) अशा आशयाचा रास्त सल्ला त्या रामचंद्रावर राजाला त्यावेळी कोणी दिला असता तर स्वतः त्याला व साऱ्या महाराष्ट्राला अनिकाष्ट भक्षण करण्याची पाळी कशाला आली असती ?

महाभारताने सांगितलेली 'दक्षता'

ज्ञानेश्वरी गीतेवर भाष्य आहे; आणि गीता महाभारतातील एक संवाद आहे. याच महाभारतात भीष्मांनी शरशय्येवरून युधिष्ठिरास जो राजधर्म सांगितला आहे, त्याचें या वेळी कोणी मुलभ माराठीत स्पष्टीकरण केलें असतें तरी शत्रूच्या गुप्त हेरांविषयी राजानें कसे चौकस राहिलें पाहिजे व स्वतःचे हेर अन्यत्र कसे पेरावे याचा उत्कृष्ट धडा मिळाला असता ! एके स्थळी भीष्म स्पष्ट म्हणतात—

चारांश्च विद्यात प्रहितान् परेण भरतर्षभ

आपणेषु विहारेषु समाजेषु च भिक्षुषु ॥ शांतिपर्व ६९-११

आरामेषु तथोद्याने पण्डितानां समागमे

देशेषु चत्वरं चैव समास्वावसथेषु च ॥ १२

एवं विचिनुयाद् राजा परचारां विचक्षणः

चारे हि विदितं पूर्वं हितं भवति पाण्डव ॥ १३

'भरतकुलश्रेष्ठ युधिष्ठिरा, राजानें आपल्या राज्यातील बाजारहाटात, सार्वजनिक विहारस्थळी, गर्दीच्या ठिकाणी, भिक्षूकऱ्यांच्या समुदायांत, बागबगीच्यांत, उद्यानांत विद्वानांच्या मेळाव्यांत, आपल्या विभिन्न प्रांतांत, चौरस्यांवर, समारंभात, धर्मशाळादि निवासस्थानांत शत्रूनें गुप्तपणे पाठविलेल्या हेरांचा शोध घेत रहावे-११ १२. युधिष्ठिरा, बुद्धिमान राजाने अशा प्रकारें शत्रुपक्षीय हेरांचा तपास करीत राहावें; त्या हेरांचा वेळींच सुंगावा घेणें हितकारक असते.' महाभारतकारांनी आणखी काय सांगून उवाक्यास हवें होतें ? भीष्म असेही म्हणतात की, राजानें स्वतःचे हेर इतरत्र पाठवावे. (श्लोक ५७-१७); व आपले सहाय्यक शूर, एकनिष्ठ, फितूर न होणारे व त्याबरोबरच 'परलोकान्वेक्षकान्' म्हणजे शत्रूच्या कारवायांवर तीक्ष्ण नजर ठेवणारे निवडावे. (५७-२४)

महाभारतातील हें सारें विवेचन लक्षात घेतलें म्हणजे गीतेच्या शेवटीं क्षत्रियांची कर्तव्ये साररूपानें सांगतांना शौर्य, तेज आदिबरोबर 'दाक्ष्य' म्हणजे दक्षता या गुणाच्या सूचक उल्लेखांत किती महत्त्वाचा आशय भरला आहे हें स्पष्ट होईल.

शौर्यं तेजो धृतिर्दाक्ष्यं युद्धे चाप्यपलायनं

दानमीश्वरभावश्च क्षत्रकर्म स्वभावजम् ॥ १८-४३

‘शौर्यं, तेजस्विता, धैर्यं, (देशाची मुख्यवस्था व सुरक्षितता यांविषयी) दक्षता, पलायन न करतां युद्ध लढणें, दान आणि प्रजापालन, हें क्षत्रियाचें स्वभावजन्य कर्म होय.’

येथे ‘दाक्ष्यं’ शब्दाच्या अनुषंगानें राजाला आवश्यक असलेल्या ‘अखंड सावधान’ वृत्तीची विस्तृत चर्चा करण्यास किती सहज वाव होता. पण त्या शब्दावर ज्ञानेश्वरीत हें इतकेंच अगदी सामान्य स्पष्टीकरण आहे-

आणि पाणी हो कां भलतेतुकें । परी तें जिणौनि पद्म फाकें ।

कां आकाश उंचिया जिंके । आवडे त्यातें ॥ १८-८६२

तेवीं विविधा अवस्था । पातलिया जिणौनि पार्था ।

प्रज्ञाफळ तया अर्था । वेझ देणें जें ॥ ८६३

तें दक्षत्व गा चोख । जेथ चौथा गुण देख । ८६४.

यांत केवळ शंकराचार्यांच्या ‘दाक्ष्यं दक्षस्य भावः सहसा प्रत्युत्पत्तेषु कार्येषु अव्यामोहेन प्रवृत्तिः’ (‘दाक्ष्यं म्हणजे दक्षता, अर्थात् अकस्मात प्राप्त कार्यें चित्त विचलीत होऊ न देतां, बुद्धीला भ्रम पडू न देता, करण्याची प्रवृत्ति’) या भाष्याचा अनुवाद दिसतो. याउलट ज्ञानेश्वरांनी देशाची तात्कालीन परिस्थिती विशेषेकरून ध्यानात घेतां राजाला अति आवश्यक अशा ‘दाक्ष्य’ गुणाचें महाभारताच्याच आधारे विविध स्पष्टीकरण करून, रामदासांनी शिवाजीला उपदेश केला तद्गत राजा रामचंद्रावर यादवाला वेळीच उपदेश केला असता तर ? वर उद्धृत ओव्यांनंतर ज्ञानेश्वरांनी ‘युद्धे चाप्यपलायनं’ या गुणाचे ओजस्वी स्पष्टीकरण केले आहे; पण ‘दक्षते शिवाय केवळ शौर्य व्यर्थ जातें हें काय सांगावयास हवें ?

ज्ञानेश्वरी आणि स्वातंत्र्य लढ्यास प्रेरणा

परंतु महाराष्ट्रातील तात्कालीन शासनानें व समाजानें सर्व उचित खबरदारी घेतली असताही इस्लामी आक्रमणाचा तो जबरदस्त तडाखा महाराष्ट्राला बसला अस आपण धरून चाललो, तरी एक गोष्ट उरतेच. अल्लाउद्दीन खिलजी प्रथम स्वारीत लुटालूट व विध्वंस करून परत गेल्यावर काही वर्षांनी त्याची पुनरावृत्ति सुरू झाली. त्याचाही सर्व समाजानें संघटित होऊन जोरदार प्रतिकार करण्याची, आणि शेवटीं बहामनी राज्य रीतसर स्थापन झाल्यावर त्या भीषण पारतंत्र्यातून मुक्त होण्याची सक्रिय प्रेरणा ज्ञानेश्वरी देऊ शकली असें दिसत नाही. इतकेंच नव्हे, तर पुन्हा कांही शतकांनंतर इंग्रजांच्या दास्यांतून या देशाला मुक्त करू पाह-

णाच्या महाराष्ट्रातील नेत्यांनाही रामदासांच्या साहित्यापासून व मूळ गीतेपासून स्फूर्ति मिळाली, तशी ज्ञानेश्वरीपासून मिळाल्याचें दिसत नाही भारतातील त्या स्वातंत्र्य चळवळीचे जनक लोकमान्य टिळक यांनी आपल्या ‘गीतारहस्य’ ग्रंथात, ज्ञानेश्वरांविषयी निःसंशय आदर बाळगूनही, समर्थ रामदासांच्या दासबोधबद्दल जसे पुढील उद्गार ठासून काढले: ‘आहेत तसे ज्ञानेश्वरीबद्दल काढले नाहीत, हें ध्यानांत घेण्यासारखें आहे.’ उत्कट भक्ती व त्याबरोबरच आमरणान्त ईश्वरार्पणपूर्वक निष्काम कर्म असें जें प्रवृत्तिपर भागवत धर्माचें लक्षण किंवा गीतेचा सिद्धांत त्यांचा पूर्ण खुलासा कोणास पाहिजे असल्यास तुकारामबोवांनींच शिवाजीमहाराजांस ज्या ‘सद्गुरुस शरण’ जाण्यास सांगितलें त्या श्री समर्थ रामदासस्वामींच्या दासबोध ग्रंथाकडेच त्यांनीं वळलें पाहिजे. (गीतारहस्य, पृ. ४३४-३५). ‘गीतारहस्यां’त ज्ञानेश्वरीचे उल्लेख फारसे नसून जे आहेत तेही असे जोर देणारे नाहीत. उलट रामदासांचे किती आहेत हे पाहण्यासारखें आहे. वस्तुतः ज्ञानेश्वरी प्रत्यक्ष गीतेवरच भाष्य असून दासबोधातील विवेचनाचा गीतेशीं प्रत्यक्ष संबंध नाही; पण तरीही टिळकासारख्या लढाऊ वृत्तीच्या देशभक्ताला गीतेवरील आपला ग्रंथ लिहितांना ज्ञानेश्वरीपेक्षां दासबोधाला अधिक महत्त्व द्यावें वाटलें हें काय दर्शवितें ?

ज्ञानेश्वरीचें कार्य

मात्र व्यक्तीचें वा समाजाचें जीवन एकंदरीत बाह्य संकटापासून मुक्त असतां, ऐहिक भोगांविषयी अनासक्ति शिकवून सामान्य माणसालाही अतिशय प्रेमळ किंबहुना लडिवाळ भाषेंत नानाविध अप्रतिम दृष्टांतांसह परमार्थ, अध्यात्मचित्तन व ईश्वरार्पणवृत्तीकडे प्रेरित करणारा ज्ञानेश्वरीसमान अन्य मराठी ग्रंथ विरळाच यात शंका नाही. हेंही कार्य कमी महत्त्वाचें नसून या दृष्टीनें मराठी भाषेचें एक परम सौभाग्यचिन्ह म्हणून हा ग्रंथ यावच्चंद्रदिवाकरी लोकादरास पात्र राहील.

याच अनुषंगानें आणखी एक गोष्ट मान्य करण्यास हरकत नाही. इस्लामी आक्रमणाचे पूर्वीच अंतर्गत भेदभावामुळे हिंदुसमाज विस्कळीत होऊन गेला होता. त्यांतच त्या आक्रमणाचा प्रत्यक्ष शारीरिक व शिवाय वैचारिक, सांस्कृतिकही जोराचा फटका येऊन आदळला. त्यामुळे हिंदुसमाजाला कांही जबरदस्तीनें व कांही खुशीनें गळती लागली. अशा परिस्थितीत शेष समाजाच्या एका मोठ्या अंशाला भारतीय अध्यात्माचा सुलभ भाषेत उपदेश करीत, सगुण ईश्वरभक्तीकडे आकृष्ट ठेवून, त्याची सांस्कृतिक अस्मिता जागृत ठेवण्याचें कार्य इतर कांही संतवाङ्मयाप्रमाणे ज्ञानेश्वरीनेंही महाराष्ट्रांत केलें. त्यामुळे देशाची एकूण दशा दयनीय होत राहिली तरी मनांत स्वसंस्कृतीचा आत्मविश्वास जागृत राहून, प्रतिकारशून्य मनःस्थितीत कां होईना, पण समाज कसाबसा तग धरून राहिला व सरतेशेवटीं संकटमुक्तीचा

धैर्यशायकृत प्रत्यक्ष मार्ग दृष्टिपंथांत यतांच, त्याचा सारा त्वेष उफाळून वर आला आणि त्यानें परकीय सांस्कृतिक व राजकीय जू एका झटक्यासारखें झुगारून दिलें ! मध्यंतरीच्या प्रदीर्घ अंधकारयुगांत जर तो सांस्कृतिक आत्मविश्वासही डळमळला असता, तर परिस्थिती फारच अधिक विपरीत झाली असती.

पण कांहीं ज्ञानेश्वरभक्तांचें इतक्यावर समाधान होणें नाही. परकीय आक्रमणासून आपली संस्कृति वाचविण्याची भूमिका ज्ञानेश्वरीकारांच्या दृष्टीसमोर नव्हती हें मान्य करून, श्री शं. दा. पेंडसे म्हणतात, 'इस्लामी आक्रमणापासून देवधर्म वा वविण्याकरितां ज्ञानेश्वरी लिहिली असें सांगितल्यामुळे तिचें महत्त्व वाढेल व तसें सिद्ध झालें नाही तर महत्त्व कमी होईल असा बिलकुल प्रकार नाही. ज्ञानेश्वरांचा उपदेश इस्लामी आक्रमणापुरताच महत्त्वाचा असता तर तें आक्रमण संपल्यावर त्याचें महत्त्व संपलें असतें. पण ज्ञानेश्वरांच्या वाङ्मयसंपदेचें महत्त्व नैमित्तिक नाही. सदैव महत्त्वाची आणि संपूर्ण मानवजातीच्या उद्धारास कारणीभूत होणारी अशी ती संपदा आहे. आसुरी आक्रमणें मग तीं देशांतली असोत की देशाबाहेरून आलेली असोत, समाजावर होवोत किंवा आपल्या मनावर होवोत, ती आक्रमणें होण्यापूर्वी, होत असतांना आणि होऊन गेल्यानंतरहि, ज्ञानेश्वरांची वाङ्मय-संपदा सारखीच उपयुक्त व महत्त्वाची आहे. स्वातंत्र्यांत आणि पारतंत्र्यांत सारख्याच उपयुक्ततेनें तळपणारी अशी ज्ञानेश्वरांची शिकवण आहे. तिच्याप्रमाणें वागणाऱ्या लोकांचीं मनं किंवा देश परतंत्र होणार नाहीत. त्यांच्या शिकवणुकीकडे दुर्लक्ष केल्याचा अपरिहार्य परिणाम म्हणून परतंत्र झाल्यावर, शुद्धीवर येऊन जरी त्यांच्या उपदेशाप्रमाणें लोक वागले तरीही त्यांना भौतिक व आध्यात्मिक स्वातंत्र्य देण्यास ज्ञानेश्वरांचा उपदेश समर्थ आहे. कारण राजकारणनिरपेक्ष असें त्याचें स्वतंत्र आणि सनातन महत्त्व आहे.' ('ज्ञानेश्वरीचा अभ्यास', पृ. ३२-३३)

केवळ पारतंत्र्यकाळांत प्रेरणा देणाऱ्या साहित्यापेक्षा पारतंत्र्य व स्वातंत्र्य या उभय परिस्थितीत प्रेरक ठरणारें साहित्य अधिक श्रेष्ठ यांत वाद नाही. पण ज्ञानेश्वरीत ती उभय प्रेरणा कितपत आहे हाच प्रश्न आहे. मात्र मूळ गीतेंत ती निःसंशय आहे. गीतेंतील अध्यात्मचित्तनाला प्रत्यक्ष युद्धाची वीररसप्रधान पार्श्वभूमी असून श्रीकृष्ण अर्जुनाला तिचें वारंवार स्मरण देत राहतात. आणि ज्या वेळी जीवनांत प्रत्यक्ष संघर्षाचा तसा प्रसंग नसेल, त्यावेळी गीतेंतील कौरव-पांडव युद्धाला उदाहरणस्वरूप मानून, वाचकाचें लक्ष आदर्श कर्म व आदर्श जीवन शिकविणाऱ्या गीतोक्त नीतिशास्त्रावर आणि त्याच्या मुळाशीं असलेल्या अध्यात्मज्ञानावर केन्द्रित होऊं शकतें.

ज्ञानेश्वरीचा असा उभयविध प्रभाव दिसत नाही. ज्ञानेश्वरीतही युद्धाचा व शौर्याचा उल्लेख कांही स्थळीं आला आहे. पण मूळ गीतेंतच तो शब्दशः आला

असल्यानें त्या स्थळी ज्ञानेश्वरीतही तो येणें अपरिहार्य होतें. पण वर दाखविल्याप्रमाणें, ज्ञानेश्वरीतील कांहीं अन्य उदाहरांमुळे त्या उल्लेखांतीलही सारा जोर निघून गेला आहे, आणखी असें की, गीतेंतील अध्यात्म चित्तनाची मांडणी मुख्य वीररसाला पोषक अशी आहे. तर ज्ञानेश्वर तेथे ज्ञानरसप्रधान तत्त्वचित्तनाला प्रमुख स्थान देऊन, शिवाय भौतिक जीवनाला केवळ अनित्य व मानता स्वप्नवत् पूर्ण मिथ्याही चित्रित करितात. त्यामुळे प्रत्यक्ष रणांगणावरील वीरवृत्तीचा, व त्या व्यतिरिक्तही मानवी जीवनांत वेळोवेळीं निर्माण होणाऱ्या नानाविध संघर्षांना व समस्यांना धैर्यानें तोंड देणाऱ्या झुंजार वृत्तीचा. अपकर्ष होतो. हा गीतेंत व ज्ञानेश्वरीत फरक आहे.

गीतेंतील युद्धाची पार्श्वभूमि वगळून तिच्यांत प्रतिपादिलेल्या अध्यात्मविचारांचे कांहींसे विवेचन महाभारतकारांनीही अन्यत्र केले आहे; तें आश्वमेधिक पर्वतील 'अनुगीता' उपपर्वानंत श्रीकृष्णार्जुन संवादांत आढळून येतें. पण ज्ञानेश्वरी अनुगीतेवर भाष्य नसून गीतेवर आहे; आणि जगांतही अनुगीतेपेक्षा गीताच अधिक प्रसिद्ध व मान्य आहे.

अध्यात्मचित्तन आणि भौतिक घटना

पण तरीही ज्ञानेश्वरीचें समर्थन करीत डॉ. प्र. न. जोशी म्हणतात ! 'वीररसाची प्रेरणा, कर्मयोगाची दिशा... अशा गोष्टींची अपेक्षा सार्वकालिक सत्यधर्म वा आत्मविचार सांगणाऱ्या ग्रंथापासून कशासाठी करावयाची ?जेथें ज्ञानेश्वरच आपल्या ग्रंथांत शांत असा अध्यात्मरस आहे असें आवर्जून सांगतात तेथें ज्ञानेश्वरीत वीररसाचा आविष्कार नाही अशी तक्रार असमंजसपणाची वाटते.... ज्यांना वीररस हवा त्यांनी इतर ग्रंथांकडे वळावे हें उत्तम.'

यांत निदान हें मान्य आहे की, ज्ञानेश्वरीत 'वीररसाची प्रेरणा', 'कर्मयोगाची दिशा', 'वीररसाचा आविष्कार' नाही; मग त्याचें कारण कांहीही असो. ज्यांना वीररस हवा त्यांनी अन्यत्र वळावे असें श्री. जोशी म्हणतात. मग याहून वेगळें मी तरी काय म्हणत आहे ? ज्या ज्या वेळीं राष्ट्र घोर संकटांत सापडून वीररसात्मक प्रेरणेची आवश्यकता भासली, त्यावेळीं ज्ञानेश्वरी प्रत्यक्ष संकटयुक्तीसाठी मार्गदर्शन करू शकली नाही हेच मीही म्हणत आहे ना ?

आतां ज्ञानेश्वरीपासून तशी अपेक्षा करणें असमंजसपणाचें कसें नाही तें सांगतो. देश भौतिक आपत्तीत सापडला असताही झानोपासनेंत मग राहणारे तत्त्वचित्तक जगांत होऊन गेले नाहीत असें नाही. अलेक्झांडरचे पंजाबवर आक्रमण होत असतां

१. 'धर्मभास्कर' मासिक, मुंबई, मे-जून १९७८. 'अर्जुन : व्यासांचा, ज्ञानेश्वरांचा व कवीश्वरांचा' हा लेख.

तक्षशीला विद्यापीठातील काही विद्वान निर्विकार वृत्तीने आपल्या चिंतनमननांत मग्न होते. आणि मिथिला नगरी जळाली तरी माझ्या निर्विकार वृत्तीत अंतर पडणार नाही अशा आशयाचे प्राचीन राजा जनकाचेही एक वचन आहे. तिकडे युरोपांत प्रशिया (जर्मनी) देशांत 'जेना' शहरावर नेपोलियनच्या सैन्याचा प्रत्यक्ष हल्ला चालू असतां सुप्रसिद्ध दार्शनिक हेगेल ग्रंथलेखन करीत बसले होते; शेवटीं फ्रेंच सैनिक त्याच्या घरांतच शिरले तेव्हा हेगेल यांनी प्रथम आपल्या हस्तलिखितांची काळजी घेतली, व दर्शनशास्त्राच्या दृष्टीनें तें इष्ट झालें असेही कोणी म्हणू शकेल.

याचप्रमाणें देशावरील दारुण भौतिक संकटाकडे दुर्लक्ष करून ज्ञानेश्वरहि शांतः पणें त्रिकालाबाधित अध्यात्मचिंतन करू शकत होते. आणि तसें त्यांनीं आपल्या 'अमृतानुभव' (अनुभवामृत) ग्रंथांत केलेही असून, त्याची चर्चा मी येथें केलेली नाहीं. पण भावार्थदीपिका (ज्ञानेश्वरी) ग्रंथ त्यांच्या स्वतंत्र तत्त्वचिंतनार्थ नसून, मूलतः गीतेच्या स्पष्टीकरणस्वरूप आहे. आणि गीताकारांनीं शांतरसप्रधान तत्त्वचिंतनावरोबरच वीरसाची व प्राप्त परिस्थितीत आवश्यक कार्य कर्माचरणाची स्पष्ट प्रेरणा दिली आहे. असें असतां त्याकडे दुर्लक्ष करणारे गीतेचें स्पष्टीकरण समर्थनीय कसें ठरेल ? ज्ञानेश्वरी आणि गीता यांत जेथें विरोध दिसून येईल तेथें गीता अधिक प्रमाण मानणें उचित नव्हे काय ?

मात्र अशा विरोधाची मी गोष्ट करतो तेव्हा एक खुलासाही करणें इष्ट आहे. एखादे स्थळीं गीतेची अमुक विचारसरणी आहे पण मला ती माग्य नसून त्याविषयी माझा विचार भिन्न आहे, असें ज्ञानेश्वरांनीं म्हटलें असतें तर त्यावर स्वतंत्रपणें चर्चा करून ज्ञानेश्वरी व गीता यांची तुलना वेगळ्या स्वरूपाची होऊ शकली असती. पण ज्ञानेश्वरांनीं कोठेहि तशी भूमिका घेतलेली नाही. याउलट मी मूळ गीतेचेंच म्हणणें सांगत आहे असा त्यांचा आग्रह आहे. म्हणून ज्ञानेश्वरीत गीतेचा भावार्थ किती यथायथेन उतरला आहे असा प्रश्न अभ्यासकांपुढे उपस्थित होणें साहजिकच आहे.

अर्जुनाचा युरोपियन अवतार

गीतारंभसमयीं अर्जुनाचा युद्धविरोध आणि त्याच्या शरीराचा कंप, घशाची कोरड, हातांतून धनुष्यबाण गळून पडणें हा सारा त्याच्या बौद्धिक संमोहाचा परिणाम होता. त्याच्या मुळाशीं लौकिक आप्तमत्ता नसून स्वतःच्या मृत्यूचें भय तर मुळींच नव्हतें. उलट त्या मोहाचा उगम स्वहस्तें स्वजनवध करण्यांत महापाप होईल या नैतिकताविषयक संशयांत होता. हें मीं वर आणि अन्यत्रही दाखविलें आहे. अर्जुनाच्या त्या मनःस्थितीवर स्पष्ट प्रकाश टाकणारे एक फार समान उदाहरण

फ्रेंच साहित्यिक व्हिक्टर ह्यूगो यांच्या 'ला मिशरेबलस्' या विश्वप्रसिद्ध कादंबरीतील एका प्रसंगांत आढळून येते

त्या प्रसंगाची पार्श्वभूमी अशी आहे. कर्नल पांटमर्सी वॉटलॅच्या लढाईत जखमी होऊन बेगुद्ध अवस्थेत रणभूमीवर मृत सैनिकांच्या शवांत दबून पडला होता. संस्थाकाळानंतर मेलेल्या सैनिकांच्या मृत्युवान वस्तू चोरणारा एक नीच लुटारू थर्नीडियर तेथें आला. बेगुद्ध पांटमर्सीच्या कांहीं वस्तू चोरत असतां थर्नीडियरनें पांटमर्सीला शवांच्या ढिगापासून थोडे अलग केलें व त्यामुळे पांटमर्सी शुद्धीत येऊन त्याचा प्राण वाचला. थर्नीडियरला एक सज्जन व्यक्ति समजून पांटमर्सीनें त्याचे आभार मानले व नांव विचारून घेतलें. इतक्यात रणभूमीवर पहारा देणारे सैनिक तिकडे येत असतांना पाहून थर्नीडियर पळून गेला. नंतर पूर्ण बरा झाल्यावर थर्नीडियरचे उपकार फेडावे म्हणून पांटमर्सीनें त्याचा खूप शोध केला. पण कोठेहि पत्ता लागला नाही. शेवटीं आपल्या मृत्यूसमयीं पांटमर्सीनें आपला तरुण पुत्र मेरियस याला आदेश दिला की, त्यानें थर्नीडियरचा शोध करून तो म्हणेल तें सादय करावें. पितृनिष्ठ मेरियसनेही त्याप्रमाणें सर्वत्र शोध केला, पण त्यालाहि थर्नीडियरचा कांहीही थांगपत्ता लागला नाही.

या परिस्थितीत एक दिवस मेरियसला आपल्या शेजारच्याच खोलीत कांहीं चमत्कारिक घटना होत असल्याचा सुगावा लागला. मधल्या भिंतीत एक भोक होतें. तेथें चढून मेरियसनें डोकावून पाहिलें; तेव्हा त्याला दिसलें की, त्याला कांहींसा परिचित अशा एका सज्जन श्रीमंत माणसाला एका सोनेरी टोळीनें बांधून ठेवलें असून ते त्याच्याकडे मोठ्या रकमेची मागणी करीत होते. मागणी पुरी न झाल्यास त्याचा जीव घेण्याचीहि धमकी त्या टोळीच्या नायकानें दिली होती. मेरियसनें हातांत पिस्तूल ठेवून, डाकूच्या नायकानें त्या निरपराध व्यक्तीवर खरोखर हात उगारताच (भिंतीतील भोकातून) त्या दुष्टावर गोळी झाडीत असा मनांत निर्धार केला. या दरम्यान तो प्रमुख दरवडेखोर आपली धमकी पुनः उच्चारित म्हणाला की, मी थर्नीडियर असून कर्नल पांटमर्सीचा रणक्षेत्रावर मोच शोधनें प्राण वाचविला होता ! हे शब्द ऐकतांच बिचाऱ्या मेरियसच्या हृदयाचा एकदम थरकांप झाला ! ज्याचा मी आजपावेतो अतिशय श्रद्धेनें शोध करीत होतो, व ज्याला मीं सर्वतोपरी सादय करावें अशी माझ्या पित्यानें मृत्यूसमयीं मला आज्ञा दिली आहे, त्याच या थर्नीडियरवर मी यावेळीं गोळी झाडावी, किंवा एका निरपराध सज्जनाचा माझ्या डोळ्यांदेखत निर्घृण खून होऊ द्यावा, असा कर्तव्यव्यमोह एका-एकीं त्या पापभीरू युवकाच्या मनांत उत्पन्न झाला. त्याच्या त्या मनःस्थितीचें व्हिक्टर ह्यूगो यांनीं जें मार्मिक वर्णन केलें आहे त्यातील कांही वाक्ये^१ व त्या-

सोबतच गीतेतीलही अर्जुनमानसविषयक समान वचने, मी येथे उद्धृत करितो.

थर्नाडिअरने स्वतःचे नांव उच्चारलेले ऐकतांच, " Marius trembled in all his limbs ('सीदंति सम गात्राणि' - गीता १-२९) and he lent against the wall ('रथोपस्थ्य उपाविशत्,' १-४०), as if he felt a cold sword blade thrust through his heart. Then his right hand raised in readiness to fire, slowly dropped..... Marius' relaxing fingers almost let the pistol fall ('गांडीवं ससते हस्तात्,' १-३०).... What ! this man was Thernardier, the landlord of Montfermeil, whom he had so long and so vainly sought !..... This man, to whom Marius burned to devote himself (पूजाहूँ, २-४) was a monster !..... What a bitter mockery of fate ! !..... at the very moment when he was about to deliver over to justice a brigand in the act of crime ('प्रवृत्ते अस्त्रसंपाते' १-२०) destiny cried to him 'It is Thernardier !' ('उवाच पार्थ पश्यतां समवेतां कुरुनिति', १-२५) and he was at length about to require this man, for saving his father's life amid a hailstorm of grapeshot on the heroic field of Waterloo by sending him to the scaffold ! ('अहो बत महत्पापं कर्तुं व्यवसिता दयम्,' १-४५). But on the other hand, how could he witness a murder, and not prevent it ? Could he be bound by any ties of gratitude to such a villain ? ('एतां आततायिनः,' १-३६) There was remorse on either side. What should he do ? Which should he choose ? ('न चैतद्विषः कतरन्नो गरीयो यद्वा जयेम यदि वा नो जयेयुः,' २-६) He felt as if he were going mad ('भ्रमतीव च मे मनः,' १-३०) His knees gave way under him ('न च शक्तोऽम्यवस्थातुम्' १-३०) he had heard two voices in his conscience, one telling him to respect his father's will, while the other cried to him to succour the prisoner. These two voices continued their struggle uninterruptedly and caused him an agony ('न हि प्रपश्यामि ममापनु-द्यात् यन्चेकमुच्छो षण्मिन्द्रियाणाम्,' २-८). He had vaguely hoped up to this moment to find some mode of reconciling these two duties ('धर्मसम्मूढ चेता,' २-७).....

येथे मेरियसच्या मनाचा व शरीराचा असा थरकांप का झाला ? त्याच्या मुळाशी स्वतःच्या वैयक्तिक सुक्षिततेविषयी कांही झ्याड विचार होता काय ? किंवा त्या क्रूर लुटारूबद्दल वैयक्तिक ममता अथवा करुणा होती काय ? खरे म्हणजे, मेरियसच्या मनात या वेळी आपल्या पित्याचा उपकारकर्ता या दृष्टीने थर्नाडियर-

साठी आपले कर्तव्य, आणि तिकडे दुष्ट दरवडेबोरांच्या प्राणघातक तावडीत साप-डलेल्या एका निरपराध सज्जन व्यक्तीसाठी आपले कर्तव्य, यांत विलक्षण द्वंद्व उत्पन्न होऊन मेरियसचे सरळस्वभावी मन बौद्धिक मोहाच्या भव्यांत सापडले होते. जवळ जवळ अशीच स्थिति गीतारंभसमयी अर्जुनाच्या मनाची झाली होती.

३ :

ज्ञानेश्वरीत तात्त्विक विपर्यास

ज्ञानेश्वरांचा मायावाद

येथपावेतो अर्जुनमानसाच्या दृष्टीने गीता व ज्ञानेश्वरी यांची तुलना केली. आतां गीतेतील श्रीकृष्ण प्रतिपादित तत्त्वविवेचनाच्या दृष्टीने विचार करूं. आपल्या उपदेशाच्या सुरुवातीसच श्रीकृष्ण सांख्यज्ञानानुसार शुद्ध आत्मस्वरूप वर्णन करीत म्हणतात-

य एनं वेत्ति हन्तारं यश्चैनं मन्यते हतम्

उभौ तौ न विजानीतो नायं हन्ति न हन्यते ॥ २-१९

“जो या-आत्म्याला मारणारा समजतो, व जो याला मारला गेलेला समजतो, ते दोघेही (सत्यार्थी) जाणत नाहीत; (वस्तुतः) हा आत्मा वध करीत नाही व वधिलाहि जात नाही. ज्ञानेश्वरांचे यावर पुढील भाष्य समर्पक आहे.

तूं धरुनि देहाभिमानांत । दिठी सूनि शरीरांतें ।

मी मारिता हे मरते । म्हणतु आहासी ॥ २-१३७

तरी अर्जुना तूं हें नेणसी । जरी तत्त्वतां विचारिसी ।

तरी वधिता तूं नव्हेसी । हे वध्य नव्हती ॥ १३८

हा श्लोक मुळात कठोपनिषदातला [१-२-१९] असून गीताकारांनी तो कुश-क्षेत्रावरील युद्धाच्या संदर्भात उद्धृत केला आहे.

गीतेतला यानंतरचा श्लोक असा आहे-

न जायते म्रियते वा कदाचित्

नायं भूत्वा भविता वा न भूयः ।

अजो नित्यः शाश्वतोऽयं पुराणो

न हन्यते हन्यमाने शरीरे ॥ २-२०

‘[आत्मा] कधीहि [शरीराप्रमाणे] उत्पन्न होत नाही व मरत नाही; हा एकदा [शरीराच्या द्वारे] व्यक्त होऊन [इहलोकी ‘जन्म’- पावून] पुनः व्यक्त होणार नाही असे नाही; हा अनादि, नित्य, शाश्वत व पुरातन असून, शरीर मारले गेले तरी मारला जात नाही.”

हा श्लोकहि कठोपनिषदांतला [१-२-१८] असून प्रथमाध्यात किरकोळ फरक करून गीताकारांनी तो उद्धृत केला आहे. याचाही आशय पूर्वीच्या श्लोकाप्रमाणे असून, शरीर मारलें गेलें तरी आत्मतत्त्व मारलें जात नाही. तें नित्य, शाश्वत व जन्म मृत्युरहित आहे असा आहे.

पण या श्लोकाच्या स्पष्टीकरणांत ज्ञानेश्वरांनी जीवनाला केवळ स्वप्नवत मानणारा आपला मायावाद व्यक्त करण्यास प्रारंभ केला आहे,

जैसे स्वप्नामार्जी देखिजे । तें स्वप्नींचि साच आपजे ॥

मा चैऊनियां पाहिजे । तव कांहीं नाहीं ॥ २-१३९

तैसी हे जाण माया । तूं भ्रमतु आहासी वाया । १४०

पण शरीराचा नाश म्हणजे आत्म्याचा नाश नव्हे, सारांश देहात्मवाद व देहा-भिमान धरूं नये, हें गीताकारांचे म्हणणें वेगळें आणि शरीराचाही नाश वास्तविक होत नसून केवळ स्वप्नांतील हत्येसमान मिथ्या असतो हें विधान वेगळें. गीतेत द्वितीय मताचा पुरस्कार केलेला नाही. ज्ञानेश्वरांनी गीतेच्या वास्तविक सिद्धांता-चाही उच्चार यानंतर येणाऱ्या पुढील ओवीत केला आहे.

तैसे शरीराच्या लोपी । सर्वथा नाशु नाहीं स्वरूपी ।

म्हणौनि तूं हें नारोपी । भ्रांति बापा ॥ १४३

पण याबरोबरच ते वरील स्वप्नदृष्टांतहि देतात, आणि त्यानें त्यांच्या तत्त्वप्रति-पादनाविषयीं घोटाळा निर्माण होतो. ज्ञानेश्वरांनीं असा जीवनविषयक स्वप्नमिथ्या-वाद पुढेही अनेक स्थळीं प्रकट केला आहे. सातव्या अध्यायात श्लोक ६ व ७ मध्ये मी म्हणजे परमेश्वर सर्व विश्वाच्या उत्पत्ति विलयाचें स्थान असून माझ्याहून पूर्ण वेगळें वा स्वतंत्र काहीहि नाही, दोघ्यांत मणि तद्वत् हे सर्व विश्व माझ्यात ओवलेलें आहे, असें श्रीकृष्ण म्हणतात. पण ज्ञानेश्वर तेथेही आपला मिथ्यावाद आणून लिहितात-

हें रोहिणेंचें जळ । तयाचें पाहतां येइजे मूळ ।

तें रश्मि नव्हती केवळ । होय तें मानु ॥ ७-२९

तयाचिपरी किरिटी । इया प्रकृती जालिये सृष्टी ।

जें उपसंहरुनि कीजेल ठी । तें मीचि आहे ॥ ३०

पण प्रकृतीचा सारा व्यापार असा मिथ्या भास मानावा अशा स्वरूपाचा गीतेचा उपदेश दिसत नाही.

गीतेचा दृष्टिकोण

गीतेंत ऐहिक जीवन अनित्य, असुख, शाश्वत श्रेयाच्या दृष्टीने त्याज्य मानले आहे. (श्लोक १-३३.) पण स्वप्नवत् मानले नाही. ऐन्द्रियिक सुखदुःखांनी व्याप्त लौकिक संसाराविषयीं उदासीन (१२-१६) असावे असा गीतेचा यथार्थ उपदेश आहे, पण त्याला केवळ आभास किंवा मृगजळवत् मिथ्या मानावे असे श्रीकृष्णाचे प्रतिपादन नाही. गीतेच्या तेराव्या अध्यायात (श्लोक ७ ते ११) 'ज्ञान' च्या स्वरूपाचे, अर्थात 'ज्ञानी' व्यक्तीचे, मार्मिक वर्णन दिले आहे. त्यांत संसाराला स्वप्नवत् मानणाऱ्या दृष्टिकोणाचा उल्लेख नाही. या वर्णनात गीताकार म्हणतात-

इन्द्रियार्थेषु वैराग्यमहंकार एव च

जन्ममृत्युजरण्याधिदुःखदोषानुदर्शनम् ॥ १३-८

असवितरनमिष्वङ्गः पुत्रदारगृहादिषु

नित्यं च समचित्तवमिष्टानिष्टोपपत्तिषु ॥ ९

“इन्द्रियांच्या विषयांबद्दल वैराग्य, आणि तसेंच निरंकारी वृत्ति, जन्म-मृत्यु-वृद्धावस्था-रोग यांपासून होणाऱ्या दुःखरूप दोषांची जाणीव; स्त्रीपुत्रगृहादींत आसक्तीचा व ममत्वाचा अभाव, इष्ट किंवा अनिष्ट कांहीही प्राप्त झाले तरी सदैव समतोल (अक्षुब्ध) चित्तवृत्ति; (ही खऱ्या 'ज्ञान' स्थितीची लक्षणे होत); पक्षपत्र स्वभावतःच अलिप्त असल्याने सभोवतालचे जल त्याला चिकटत नाही हा एक विचार झाला (गीता 'पू-१०). पण ते जल वस्तुतः मृगजळच असेल तर ते चिकटण्याचा प्रसन्न नाही, आणि हा वेगळा विचार होईल. मात्र संसार मृगजळ नसून खरे जल आहे म्हणूनच पक्षपत्रवत राहण्यात विशेषता आहे. हे सारे जीवन शेवटी स्वप्नरूपच मानावयाचे होतें, तर अर्जुनाला ते घोर युद्ध करण्याचा आदेश देण्याचे तरी काय प्रयोजन होतें? आणि युद्ध कर इतकेच नव्हे तर ते जिंकून (अलिप्त भावाने) भूकृष्य राज्य समृद्धम्' (श्लोक २१-३३) असाहि वर श्रीकृष्णांनी अर्जुनास उपदेश केला, तो काय सारें प्राकृतिक विषय स्वप्नवत् मानून?

पण गीतेचा एकूण जीवनविषयक दृष्टिकोण मिथ्यावादी नाही इतकेच येथे दाखविणें पर्याप्त नाही. मारणें व मारलें जाणें यां विशिष्ट क्रियाविषयीं तर तसा विचार विशेषच दोक्याचा आहे. 'नायं हन्ति न हन्यते' हें गीतेतील विधान फार सूक्ष्मपणें ध्यानांत घेणें आवश्यक आहे. अन्यथा श्री. महादेव देसाई यांनी म्हटल्या-

प्रमाणें “There is indeed the fear of the Gita being used in defence of murder”^१ ('हत्या किंवा दुनाच्या समर्थनायें गीतेचा उपयोग केला जाण्याचा धोका खराच आहे'). याची विस्तृत चर्चा मी 'गीता तत्त्वदर्शन' मध्ये (पृ. ४१८-४२४) केली आहे.

गीता शारीरिक मरणाला मिथ्या घटना न मानता ती न्याय्य व अपरिहार्यरीत्या झाली असेल तर आत्मतत्त्वाला त्यापासून आलिप्त ठेवू चाहते. पण ती घटना अनुचित असेल तर व्यक्तीला त्याबद्दल दोषी ठरवितात. व्यर्थ हिंसा करणाऱ्यांना गीताकारांनी तामस म्हटलें असून (श्लोक १८-२५), अहिंसेला ज्ञानलक्षणांत (१३-७) व दैवी गुणांत (१६-२) स्थान दिलें आहे. किंबहुना स्वतःच्या शरीरालाही अनुचित कष्ट देणाऱ्यांना आसुर प्रवृत्तीचे म्हटलें आहे (१७-६). पण मरण, मारणें, मारलें जाणें हे सारें स्वप्नवत् मृगजळसमान, रज्जूत भासणाऱ्या सर्पाप्रमाणे सर्वथा आभासमय मानलें तर हिंसा-अहिंसेत मूलतः भेद काय उरला? दुर्योधनाने पांडवांविरुद्ध केलेले नानाविध अत्याचार स्वप्नसृष्टीतील व्यापार मानावयाचे काय?

शुद्ध तात्त्विक दृष्टीने आत्मा अवध्य असून 'मृत्यू' म्हणजे त्याचे केवळ 'देहान्तर' आहे, असे प्रतिपादन करीत असतांही, श्रीकृष्णांना याची जाणीव होती की, लौकिक व्यवहारांत अशा देहान्तराला व्यक्तीचा मृत्यू मानलें जातें व विनाकारण कोणाचे 'देहान्तर' करणें अतिशय अनुचित आहे. म्हणून मृत्यूचा सामान्य अर्थ-तेंही विचार करून श्रीकृष्णांनी त्या युद्धाचे समर्थन केलें आहे. यासाठीं प्रथम त्या युद्धाला पांडवांच्या दृष्टीने 'धर्म्य' (न्याय्य) असे संबोधून अर्जुनास म्हटलें,

हतो वा प्राप्स्यसि स्वर्गं जित्वा वा मोक्षयसे महीम्

तस्मादुत्तिष्ठ कौन्तेय युद्धाय कृतनिश्चयः ॥ २-३७

“अर्जुना, जर (या न्याय्य युद्धात) तू मारला गेलास तर तुला स्वर्ग प्राप्त होईल. आणि जिंकलास तर तू पृथ्वीचें राज्य भोगशील; म्हणून, युद्ध लढण्याचा निश्चय करून उभा राहा.” जर आत्मा तत्त्वतः 'न हन्ति न हन्यते' व आत्म्याला 'हत' मानणें अज्ञान आहे (श्लोक ३-१९) इतकेच श्रीकृष्णांचें प्रतिपादन असतें, तर ते येथें अर्जुन 'हत' होण्याचा संभव तरी कसा व्यक्त करते? आणि पुढें अकराव्या अध्यायांतही कीर्तव 'निहताः' 'हताः' होणें अनिवार्य होतें (श्लोक ११-३३, ३४) अशी कल्पना गीतेंत कशी येऊ शकली असती?

'व्यक्त' स्थिति स्वप्न तर अव्यक्त स्थिति म्हणजे काय ?

गीतेतील श्लोक ३-२८ असा आहे.

^१ The Gita according to Gandhi, 107-108.

अव्यक्तादीनि भूतानि व्यक्तमध्यानि भारत

अव्यक्तनिधनान्येव तत्र का परिदेवना ॥ २-२८

“अर्जुना, प्राण्यांचा उगम व अंत अव्यक्त असून केवळ मध्य (इहलोकी जीवित) अवस्थेत ते व्यक्त होतात; असें असतां, त्या संबंधांत शोक कशाला हवा ?”

यांत श्रीकृष्ण म्हणतात की, या भूतलावरील प्राण्यांची जन्मपूर्व अवस्था अव्यक्त असते; नंतर मधली म्हणजे जन्मापासून स्थिति दृश्य असून मृत्यूनंतरची पुनः अव्यक्त होऊन जाते. हे एक सर्वविवक्षित सत्य आहे. पूर्वजन्म व पुनर्जन्म यांविषयी तर्क केले जातात व ते सबळही आहेत. परंतु जन्माजन्मांचा तो संबंध उघड दृश्य-मान होत नाही; आणि मृत्यूनंतर पुनर्जन्म लागलीच येतो किंवा त्यांत कांही काळ जातो, व जात असल्यास त्या अवधीत जीवाची काय अवस्था असते हे मूढच आहे. मात्र गीताकार लौकिक जीवनाच्या मधल्या दृश्य अवस्थेला ‘व्यक्त’ म्हणतात, मिथ्या नव्हे. पण ज्ञानेश्वरांच्या या श्लोकावरील ओव्या पाहा.

जियें समस्तें इयें भूतें । जन्मा आदि अमूर्तें । ।

मग पातलीं व्यक्तीतें । जन्मलेया ॥ ३-१६४

तियें क्षयासि जेथ जाती । तेथ निभ्रांत आनें नव्हती ।

देखें पूर्वस्थितीच येती । आपुलिये ॥ १६५

येर मध्यें जें प्रतिभासे । तें निद्रिता स्वप्न जैसें ।

तेसा आकारू हा मायावशें । सत्स्वरूपीं ॥ १६६

याचा आशय असा की, प्राण्याचा इहलोकी जन्म म्हणजे शुद्ध आत्मतत्त्वाला झोपेत स्वप्न पडणें व मृत्यू म्हणजे ते स्वप्न संपणें होय; आणि अर्थातच त्या स्मृणमय अवस्थेतील सारे व्यवहार मिथ्या असतात. पण लौकिक दृश्य जीवनाला स्वप्न स्वरूप मानलें, तर तत्पूर्वीच्या व नंतरच्या ‘अव्यक्त’ अवस्थेला काय समजावयाचें- गाढ निद्रा (सुषुप्ति) कीं जागृती ?

आणि जर लौकिक जीवन स्वप्नवत् मानलें तर त्यातील कर्मांचे अंभुक्त परिणाम मृत्योत्तर अवस्थेत भोगवे लागतात या कर्मसिद्धान्ताचा अर्थ कसा लावावयाचा ? एका स्वप्नातील कर्मांचा संबंध दुसऱ्या स्वप्नावस्थेशीं कसा लावता येईल ? आजच्या भ्रामक सर्पानुभवाचा प्रभाव उद्याच्या भ्रामक सर्वदृश्यावर कसा पडेल ? गीतेत तर सहाव्या अध्यायाचे शेवटी एका जन्मातील तपस्या पुढील जन्मात फलीभूत होते हे सांगितलें असून, शेवटी ‘अनेक जन्म संसिद्धस्ततोः याति परां गतिम्’ (श्लोक ६-४५) असें म्हटलें आहे. तसेंच पुढे जाऊन ‘बहुनां जन्मानाम्ते

ज्ञानेश्वरी विरुद्ध गीता

: ४९

ज्ञानवान्मां प्रपद्यते’ (७-१९) असें पुनः आश्वासन दिलें आहे. पण साऱ्या लौकिक जीवनांना स्वप्नवत् मिथ्या मानलें तर प्रगतीचा हा सारा क्रम कसा सिद्ध होईल ?

कोणताही दृष्टान्त, विशेषतः आध्यात्मिक क्षेत्रांत, पूर्णांशानें लागू करावयाचा नसून, त्याचा मुख्य आशय ग्रहण करावयाचा असतो हें मला मान्य आहे. पण स्वप्न, मृगजळ व रज्जुसर्प अशा दृष्टान्तांचा मुख्य आशयच अनुभवाचे मिथ्यात्व आहे. या उलट जीवनाला जलतरंग म्हणणें वेगळें. असा तरंग क्षणिक असला तरी तेवढ्या-पुरता मिथ्या किंवा मृगजळतरंग नसतो. स्वतः ज्ञानेश्वरांनींच वर उद्धृत ओवीनंतर म्हटलें आहे-

ना तरी पवनें स्पशिले नीर । पडियासे तरंगाकार ।

कां परापेक्षा अलंकार । व्यक्ती कनकीं ॥ २-१६७

हा विचार गीतेच्या भावार्थात बसू शकेल. जीवे वास्तिरंगचंचलतरे सौख्यं कुतः प्राणिनाम्’ ही भर्तृहरीची उक्तीही प्रसिद्धच आहे. पण पुनः येथेही ज्ञानेश्वरांनी या विचाराला स्वप्नदृष्टान्ताची वरील पुढी जोडली आहे.

ज्ञानेश्वरीत स्वप्नदृष्टान्त

वस्तुतः ज्ञानेश्वरीत लौकिक जीवनाच्या (व कोठें कोठें अन्यही काही) संदर्भात स्वप्नविचार इतका पुनरावृत्त झाला आहे की, त्या मानानें मूळ गीतेत तो विचार तर सोडाच पण तो शब्दहि किती वेळ आला आहे हें पाहणें उद्बोधक ठरेल. गीतेत ‘स्वप्न’ शब्द फक्त श्लोक ६-१६, ६-१७ व १८-३५ या तीन ठिकाणीं आला आहे, व तेथें तो जीवन स्वप्नवत् मानणाऱ्या मायावादाशी संबद्ध नसून निद्रा या अर्थी आला आहे आणि ज्ञानेश्वरांनीही तेथें तो याच अर्थानें घेतला आहे. याशिवाय तमोगुणी प्रमाद व आलस्य या जोडीनें प्रत्यक्ष निद्रा शब्द श्लोक १४-८ व १८-३९ मध्ये आला आहे. आतां याउलट मायावादाच्या संदर्भात ‘स्वप्न’ (व मृगजळ आदि) शब्दप्रयोग ज्ञानेश्वरीत किती वेळा आला आहे हे उद्धृत करावयाचें म्हटल्यास ती यादी फार मोठी होईल. वर दिलेल्या उदाहरणांशिवाय आप-खीहि पुढील कांही उद्धरणे पाहा. यांत मी गीतेचे संबंधित श्लोकही देतो; म्हणजे त्या श्लोकांच्या आशयांत किंवा संदर्भात मायावादी दृष्टान्त किंवा अर्थितपत औचित्यानें येऊं शकतात याचीहि कल्पना येऊ शकेल.

गीता : उद्धरेदात्मनात्मानं नात्मानमवसादयेत्

आत्मैव ह्यात्मनो बंधुरात्मैव रिपुरात्मनः ॥ ६-५

...

बन्धुरात्मात्मनस्तस्य येनात्मैवात्मना जितः

अनात्मनस्तु शत्रुत्वे वर्तेतात्मैव शत्रुवत् ॥ ६

‘स्वतः आपला उद्धार करावा, स्वतःचा अधःपात करू नये. कारण (मनुष्य) स्वतःच स्वतःचा बंधु (हितकर्ता) व रतःच स्वतःचा शत्रु असतो- ५. ज्याने स्वतःच स्वतःला (इन्द्रियांना व मनाला) जिंकले तो स्वतःच स्वतःचा बंधु होय; परंतु ज्याने स्वतःला अशा प्रकारे जिंकले नाही, तो स्वतःशीच शत्रूप्रमाणे वैर करितो-६’

ज्ञानेश्वरी : तंव हासोनि श्रीकृष्ण म्हणे । तुझे नवल ना दोलणे । कवणासि काय दिजेल कवणें । अहंती इये ॥ ६७. पै व्यामोहाचिये झेजे । बळिया अविद्या निद्रीतु होईजे । ते वेळीं दुःस्वप्न हा भोगिते । जन्ममृत्यूचा ॥ ६८. पाठीं अवसांत ये चेतो । तें तें अवघेचि होय वावो । ऐसा उपजे नित्य सट्भावो । तोहि आपण-पांचि ॥ ६९..... कां कवण एकु भ्रमलेपणें । मी तो नव्हे गा चोरलों म्हणणे । ऐसा नाथिला छंदु अंतःकरणें । घेऊनि ठाके ॥ ७४. एन्हुवीं होय तें तोचि आहे । परि काई कीजे बुद्धी तैशी नोहे । देखा स्वप्नीचेनि घायें । कीं मरें साचें ॥ ६५

गीता : अन्तवत्तु फलं तेषां तदभवत्यल्पमेधसाम् ।

देवान्देवयजो यान्ति मदभक्ता यान्ति मामपि ॥ ७-२३

‘परंतु (या) अल्पबुद्धी माणसांचें (त्यांना मिळणारें) तें (भोगस्वरूपी) फल नाशवान असतें. देवचि (अशा प्रकारें) पूजन करणारे देवांकडे (स्वर्गादी देवलोकांकडे) जातात; तर माझी भक्ति करणारे माझ्याकडेच येतात [माझ्या स्वरूपास मिळून मोक्ष पावतात.]

ज्ञानेश्वरी : परी ते भक्त मातें नेणतीं । जे कल्पतेबाहेरी न निघती । म्हणोनि कल्पित फळ पावती । अंतवत् ॥ १४७. किंदहुना ऐसें जें भजन । तें संसाराचेनि साधन । येर फळभोग तो स्वप्न । नावभरीं दिसे ॥ १४८.

गीता : वेदाहं समतीतानि वर्तमानानि चार्जुन

भविष्याणि च भूतानी मां तु वेद न कश्चन ॥ ७-२६

‘अर्जुना, पूर्वी झालेल्या, वर्तमान असलेल्या, व भविष्यकाळीं होणाऱ्या सर्व प्राण्यांना मी जाणतो; परंतु मला [वास्तविक स्वरूपात] कोणीही [साधारण मानव] जाणत नाही.’

ज्ञानेश्वरी : [रज्जु संप दृष्टान्त] दोराचिया सापासी । डोंबा बडियां ना नव्हाळा ऐसी । संख्या न करवे कोणासी । तेवीं भूतांसि मिथ्यत्वे ॥ १६३.

गीता : अन्तकाले च मामेव स्मरन्मुक्त्वा कलेवरम्

यः प्रयाति स मदभावं याति नास्त्यत्र संशयः ॥ ८-५

यं यं वापी स्मरन्भावं त्यजत्यन्ते कलेवरम्
तं तमेवैति कौन्तेय सदा तदभावभावितः ॥ ६

‘अंतकाळीं माझेच स्मरण करीत जो देहत्याग करून प्रयाण करितो तो माझ्या स्वरूपाला प्राप्त होतो यांत संशय नाही-५. कौन्तेया, प्राणी ज्या ज्या स्वरूपाचें सर्वकाळ चिंतन करून [अंतकाळींही] त्याचें स्मरण [ध्यान] करीत शरीर त्यागतो, त्या त्या स्वरूपाला [अवस्थेला] तो प्राप्त होतो-६.’

ज्ञानेश्वरी : [ज्ञानेश्वर बहुधा लौकिक जीवनाला स्वप्नवत् म्हणतात. तर पुढील ओव्यांत जीवनाला जागृती व मरणाला स्वप्नवत् दर्शवितात.] आणि जागृता जंव असिजे । तवें जेणें ध्याने भावनां भाविजे । डोळा लागतलेवो देखिजे । तेंचि स्वप्नी ७३. तेचि जितेनि अवसरें । जें आवडोनि जीवि उरें । तेंचि मरणाचिये मेरें । फार हों लागें ॥ ७४

गीता : मामुपेत्य पुनर्जन्म दुःखालयमशाश्वतम्

नाप्नुवन्ति महात्मानः संसिद्धिं परमां गताः ॥ ८-१५

आब्रह्मभुवनालोकाः पुनरावर्तिनोऽर्जुन

मामुपेत्य तु कौन्तेय पुनर्जन्म न विद्यते ॥ १६

‘परम सिद्धीप्रत पोचिलेले महात्मे माझ्या स्वरूपाशी एकरूप होऊन दुःखाचा सागर असलेला अशाश्वत पुनर्जन्म पावत नाहीत-१५. अर्जुना, ब्रह्मलोकापावेतो सर्व [दिव्य] लोकांतून [केव्हां ना केव्हां] परतावे लागतें; परंतु अर्जुना, मला येऊन मिळाल्यावर पुनर्जन्म होत नाही-१६.’

ज्ञानेश्वरी : जें देखिले स्वप्न । जें मृगजळें सासिपल्ले वन । जें धूम्ररजचि गगन । ओतलें आहे ॥ १५०. ऐसें जें हें शरीर । तें ते न पवतीचि पुढती नर । जे होऊनि निढले अपार । स्वरूप माझे ॥ १५१... नातरी चेडलियानंतरें । न बुडिजे स्वप्नीचे महापुरें । तेवीं मातें पावले ते संसारे । लिपतीचि ना ॥ १५३.

गीता : यथाकाशस्थितो नित्यं वायुः सर्वत्रगो महान्

तथा सर्वाणि भूतानी मत्स्थानीत्युपधारय ॥ ९-६

सर्वभूतानि कौन्तेय प्रकृतिं यान्ति मामिकाम्

कल्पक्षये पुनस्तानी कल्पादौ विसृजाम्यहम् ॥ ७

प्रकृतिं स्वामवष्टभ्य विसृजामि पुनः पुनः

भूतप्रायमिमं कृस्नमवशं प्रकृतेर्वशात् ॥ ८

‘उद्यप्रमाणें सर्वत्र संचार करणारा महान [शक्तिशाली] वायु सदैव आकाशाच्या आतच असतो [त्याची सीमा ओलांडून जात नाही], तद्वत् [अनेक योन्यांतून भ्रमण करणारे हे] सर्व जीव माझ्या अंतर्भूत असतात असे जाणून घे-६ अर्जुन। कल्याच्या अंती सर्व प्राणी माझ्या प्रकृतीला प्राप्त होतात; आणि [पुढील] कल्पाच्या प्रारंभी मी पुनः त्यांना उत्पन्न करतो-७. माझ्या स्वतःच्या प्रकृतीचा अंगिकार करून, मी हा सर्व प्राणिसमुदाय, जो [कर्मसिद्धान्तास अनुसरून] [त्या] प्रकृतीच्या वश असल्याने स्वतंत्र नाही, पुनः पुनः [त्यांच्या कर्मानुसार] उत्पन्न करतो-८.’

ज्ञानेश्वरी : या जाणण्याचा चेवो । तुव आला ना ? म्हणती देवों । आता अद्वैत स्वप्नवादी । जालें कीं ना ? ॥ १४ तरी पुढती जरी विपायें । बुद्धीसी कल्पनेची झोंप ये । तरी अमेदबोध जाये । जें स्वप्नीं पडिजे ॥ १५... अथवा जागितलिये वेळे । स्वप्न मनीचे मनीं मावळे । तैसें प्राकृत प्रकृती मिळें कल्पक्षयीं ॥ १०४... आणि मी प्रकृती अधिष्ठी तें कैसे । जैसा स्वप्नीं जो असे । मग तोचि प्रवेशे । जागृतावस्थे ॥ १११. तरि स्वप्नीनि जागृती येतां । काय पाय दुखती पंडुसुता ? । कीं स्वप्नामाजीं असतां । प्रवासु होय ? ॥ ११२. कां स्वप्नासि कारण निद्रा । तैसी प्रकृति हे नरेद्रा । या अशेषाही भूतसमुद्रा । गोसाविणी गा ॥ १२०.

गीता : अवजानन्ति मां मूढा मानुषीं तनुमाश्रितम्

परं भावमजानन्तो मम भूतमहेश्वरम् ॥ ९-११

‘माझ्या परम स्वरूपाला न जाणणारे मूढ व्यक्ती, (सर्व) प्राण्यांचा परम ईश्वर [शास्ता] असणाऱ्या मला मनुष्य देहधारी पाहून तुच्छ [यःकश्चित साधारण मानव] समजतात.’

ज्ञानेश्वरी : पें स्थूलदृष्टी देखती मातें । तेचि न देखणें जाण निरुतें । जैसे स्वप्नींचेनि अमृतें । अमरा नोहिजे ॥ १४४. एव्हवीं स्थूलदृष्टी मूढ । मातें जाणती कीर दूढ । परि तें जाणेंचि जाणण्या आड । रिगोनि ठाके ॥ १४५. सांगे गंगा या बुद्धी मृगजळ । ठाकोनी आलियाचें कवण फळ । काय मुरतळ म्हणैति बाबुळ । सेविली करी ? ॥ १४७.

गीता : ज्ञानयज्ञेन चाप्यन्ये यजन्तो मामपासते

एकत्वेन पृथक्त्वेन बहुधा विश्वतोमुखम् ॥ ९-१५

अन्य कांही जण, सर्वविश्वव्यापी अशा माझे ज्ञानयज्ञानें एकत्व स्वरूपात, वेगवेगळ्या स्वरूपात अथवा विविध स्वरूपांत पूजन करीत माझी उपासना करतात.’

ज्ञानेश्वरी : जैसा चेइला तो अर्जुना । म्हणे स्वप्नीची हे विचित्र सेना । मीचि जाहलो होतो ना । निद्रावशे ? ॥ २४६ आतां सेना तें सेना नव्हे । हें मीच एक

आघवें ; ऐसें एकत्वे मानवें । विश्व तयो ॥ २४७ मग तो जिबु हे भाव सरे । आब्रह्म परमात्मबोधें भरे । ऐसे भजनी ज्ञानाध्वरें । एकत्वे येणें ॥ २४८

गीता : ते तं भुक्त्वा स्वर्गलोकं विशालं

क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोकं विशन्ति

एव त्रयीधर्ममनुप्रपन्ना

मतागतं कामकामा लभन्ते ॥ ९-२१

‘ते त्या विशाल स्वर्गलोकाचा उपभोग घेऊन, [संचित] पुण्य संपल्यावर [पुनः] मृत्युलोकी येतात [जन्म पावतात] अशा प्रकारे वेदत्रयींत सांगितलेल्या मार्गाचा अवलंब करणारे ते कामभोगेच्छु पुनः पुनः जाणे [मरणे] व परतणें [जन्मणे] या अवस्थेला प्राप्त होतात.’

ज्ञानेश्वरी : अगा स्वप्नीं निधान फावें । परि चेइलिया हारपे आघावे । तैसे स्वर्गमुख जाणावे । वेदज्ञांचे ॥ ३३२

गीता : मन्यसे यदि तच्छक्यं मया द्रष्टुमिति प्रभो

योगेश्वर ततो मे त्वं दशयात्मानमव्ययम् ॥ ११-४

‘योगेश्वरप्रभु [श्रीकृष्ण], जर मी तें [तुझे तसे रूप] पाहू शकेन असे तुला वाटत असेल तर तुझे [तें] अव्यय [अविनाशी, सनातन] रूप मला दाखव.’

ज्ञानेश्वरी : [पुढील ओव्यांत श्रीकृष्णाच्या विश्वरूपधारणालाच स्वप्नवत म्हटलें आहे !] तें आतां प्रकटुनी अनेकधा । करीन विश्वरूपदर्शनाचा धादा । बाप भाग्या अगाधा । पार्थीचिया ॥ ११९. जो जागता स्वप्नावस्था जाये । तो जेवी स्वप्नीचे आघवे होये । तेवी अनंत ब्रह्मकटाह आहे । आपणचि जाहला ॥ १२०.

गीता : एवमुक्त्वा ततो राजन्महायोगेश्वरां हरिः

दशयामास पार्थाय परम रूपमेश्वरम् ॥ ११-९

‘संजय म्हणाला : राजा (धृतराष्ट्रा), असें म्हणून त्यानंतर महायोगेश्वर श्रीकृष्णाने अर्जुनाला आपलें परम तेजस्वी रूप (विश्वरूप) दाखविलें.

ज्ञानेश्वरी : मग दिव्यचक्षुप्रकाश प्रगटला । तया ज्ञानदृष्टी फांटा फुटला । यथापरी दाबिता जाहला । ऐश्वर्य आपुलें ॥ १७९ हे अवतार जे सकळ । ते जिये समुद्रीचे कां कलोल । विश्व हें मगजळ । ज्या रश्मीस्तब दिसे ॥ १८० दिसांचे ठावही हारपले । अघोर्ध्व काय नेणो जाहले । चेइलिया स्वप्न तैसे गेले । लोकाकार ॥ १८९

गीता : अथैतदप्यश्वतोऽसि कर्तुं मद्योगमाश्रितः

सर्वकर्मफलत्यागं ततः कुरु यतात्मवान् ॥ १२-११

“ आणि मला समर्पित कर्म करणेहि तुला जमत नसेल, तर स्वतःवर नियंत्रण ठेवून आपली सर्व कर्म करतांना फलत्याग करित जा.”

ज्ञानेश्वरी : खडकीं जैसे वर्तले । कां आंगीमाजीं पेरिलें । कर्म मानीं देखिलें । स्वप्न जैसे ॥ १३१.

गीता : ऊर्ध्वमूलमधःशाखमश्वत्थं प्राहुरव्ययम्

छन्दांसि यस्य पर्णानि यस्तं वेद स वेदवित् १५-१

‘ ज्याचे मूळ वर असून शाखा खाली पसरल्या आहेत, (वैदिक) छन्दोबद्ध ऋचा ज्याची पार्ने आहेत, असा (संसाररूपी) पिंपळ वृक्ष अविनाशी म्हटला गेला आहे; जो त्याला वास्तव रूपात जाणतो तो वेदांचा खरा ज्ञाता होय.’

ज्ञानेश्वरी— आतां याचा हाचि विस्तार । हाचि यथा पैसेार । जैसा आपण स्वप्नीं परिवार । येकाकिया ॥ १०८

गीता : न रूपमस्येह तथोपलभ्यते

नान्तो न चादिर्न च संप्रतिष्ठति

अश्वत्थमेनं सुविरुद्ध मूलम्

असङ्गशस्त्रेण दृढेन छित्त्वा ॥ १५-३

‘ (पण) त्याचें हें असें (वास्तविक) रूप या लोकां प्रत्यक्ष अनुभवास येत नाही, त्याचा अंत दिसत नाही, आरंभ दिसत नाही व आधारही दिसून येत नाही; अशा या पक्की जड असल्या पिंपळाला दृढ अनासक्तिरूप शस्त्रानें छेदून-’

ज्ञानेश्वरी : (स्वप्न व मृगजळ याशिवाय गंधर्वदुर्ग, सखाचे शिंग, खपुष्प बंध्या-पुत्र आदि उपमा) गंधर्वदुर्ग कायों पाडावे । काय शशविषाण-मोडावे । होआवे मग तोडावे । खपुष्प कीं ॥ २१५ तैसा संसार ह्या वीरा । ह्मण नाही साचोकारा । मा उन्मूळणीं दरारा । कायिंसा तरी ॥ २१६ आम्ही सांगितली जे परी । मूळडाळांची उतरी । ते वाझेची घराभरी । लेंकुरे जैशी ॥ २१७ काय कीजती चेडलेपणी । स्वप्नीची तिथें बोलणी । तैशी जाण ते काहाणी । दुगळीचि ते ॥ २१८ मृगजळाची गा तळी । तिथे विठी दुरनि न्याहाळी । बांचूनि तेणें पाणियें साळी केली । लाविसी काई ॥ २२२

गीता : द्वाविमी पुरुषौ लोके क्षरश्चाक्षर एव च

क्षरः सर्वाणि भूतानि कूटस्थोऽक्षर उच्यते ॥ १५-१६

‘ या (इह) लोकांत क्षर (नाशवान) व अक्षर अविनाशी असे दोन प्रकारचे पुरुष आहेत; सर्व प्राण्यांत वेगवेगळ्या व्यक्तिरूपाने वावरणारा जीवात्मा क्षर असून त्याच्या विशुद्ध, कूटस्थ स्वरूपाला अक्षर म्हणतात.’

ज्ञानेश्वरी : अर्जुना गा यापरी । साकार कल्पूनि पुरी । आत्मा विस्मृतीची करो । निद्रा तेथ ॥ ४८९ पै स्वप्नी संसार देखिजे । मग पड्डणें जैसें तेथ कीजे । तैसें पुरीं शयन देखिजे । आत्मयासी ॥ ४९० पाठीं तिथे निद्रेचेनि भरे । मी सुखी दुःखी म्हणत घोरें । अहंमतेचेनि थोरें । वोसणावे सादें ॥ ४९१ हा जनकु हे माता । हा मी गौर हीन पुरता । पुत्र वित्र कांता । माझे हें ना ॥ ४९२ ऐसिया वधोनि स्वप्ना । धांवत भवस्वर्गाचिया राना । तथा चैतन्या नाम अर्जुना । क्षर पुरुषु गा ॥ ४९३

गीता : न द्वेष्ट्य कुशलं कर्म कुशले नानुषज्जते

त्यागी सत्त्वसमाविष्टो मेधावी छिन्नसंशयः ॥ १८-१०

‘ त्यागी, सत्त्वगुणी व पूर्णपणें संशयरहित ज्ञानी व्यक्ती कार्यकर्म दुःखकारक असले तरी त्याचा तिरस्कार करीत नाही. आणि अकार्य कर्म सुखकारक असले तरी त्यांत आसक्त होत नाही.’

ज्ञानेश्वरी : तेणें शुभकर्म जाणावे । मग तें हर्ष करावें । का अशुभालागीं होआवे । द्वेषिया ना ॥ २१४ तरी इयाविषयींचा काही । तथा एकुही संदेहो नाही । जैसा स्वप्नाच्या ठायीं । जागित्नाल्या ॥ २१५ (रज्जुसर्प दृष्टांत) कर्मफळ ईश्वरी अपें । तत्रसादें बोधु उद्दिपे । तेथ रज्जुज्ञाने लोपे । व्याळशंका ॥ २२८ तेणें आत्मबोध तैसें । अविद्येसीं कर्मनाशे । पार्था त्यजिजे जें ऐसें । तें त्यजिलें होय ॥ २२९

गीता : यस्य नाहंकृतो भावो बुद्धिर्यस्य न लिप्यते

हत्वापि स इमाल्लोकान्न हन्ति न निबध्यते ॥ १८-१७

‘ ज्याच्या अंतःकरणात कर्तृत्वाचा अहंकार नाही आणि ज्याची बुद्धि [फलास-क्तीपासून] अलिप्त आहे, त्यानें [कर्तव्यपालनांत] या [गुद्धक्षेत्रावर समोर उपस्थित कौरवपक्षीय] लोकांचा संहार केला तरी त्यांच्या घोर दुष्कर्मामुळे ते वधाहें झाले असल्याने] तत्त्वतः तो वध करीत नाही व कोणत्याही बंधनांत पडत नाही.’

ज्ञानेश्वरी : तरी अविद्येचिया निदा । विश्वस्वप्नाचा हा धादा । भोगित होता प्रबुद्धा । अनादि जो ॥ ४०३ तैसा विश्वस्वप्नेसी माया । नीद सांडुनि धनंजया । सहसा चेडला अद्वया- । नंदपणें जो ॥ ४०५ तेव्हां मृगजळाचे पूर । दिसते एक निरतर । हारपती कां चन्द्रकर । फांकता जैसें ॥ ४०६ नाना चेवो आलिया पाठी । तें स्वप्न न दिसे दिठी । तैसी अहंमता किरीटी । नुरेचि तथा ॥ ४०८ तो वेहादिकी चेष्टी । घडतां मोडतां हे सृष्टी । न देले स्वप्न दृष्टी । चेडला जैसा ॥ ४३६

गीता : सर्वभूतेषु येनैकं भावमव्ययमीक्षते

अविभक्तं विभक्तेषु उज्जानं विद्धि सात्त्विकम् ॥ १८-२०

पृथक् त्वेन तु यज्ज्ञानं नानाभावान्पथग्विधानं
वेत्ति सर्वेषु भूतेषु तज्ज्ञानं विद्धि राजसम् ॥ २१

‘भित्त प्रतीत होणाऱ्या सर्व प्राण्यात एकमेव अविभक्त [एकरूप] अविनाशी तत्त्व दर्शविणारे ज्ञान सात्त्विक समज -२० परंतु ज्या ज्ञानाने प्राण्यांत भित्त भित्त अस्तित्व वेगवेगळीं प्रतीत होतात ते ज्ञान राजस जाण-२१’

ज्ञानेश्वरी : जसे हातें चित्र पाहतां । होय पाणियों मीठ धुता । कां चेतोनि स्वप्ना येतां । जसे होय ॥ ५३२ तसे ज्ञानें जेणें । करितां ज्ञानव्याते पाहणें । जाणता ना जाणणें । एक उरें ॥ ५३३... जसे साचा रूपाआड । घालूनि विसराचें कवाड । मग स्वप्नाचें काबाड । ओपी निद्रा ॥ ५४० तसे स्वज्ञानाचिये पीळी- । वाहेरी मिथ्या महीं खळीं । तिहीं अवस्थांचिया बाह्याळी । दावी जें जीवा ॥ ५४१

गीता : असक्तबुद्धिः सर्वत्र जितात्मा विगतस्पृहः
नैष्कर्म्यसिद्धिं परमां संन्यासेनाधिगच्छति ॥ १८-४९

‘सर्वत्र असक्तबुद्धि ठेवणारा, आत्मसंयमी निष्काम व्यक्ति संन्यास द्वारे परम नैष्कर्म्यसिद्धि प्राप्त करून घेतो.

ज्ञानेश्वरी : चेडल्यावारी पाहीं । स्वप्नीचिया तिये डोही । आपणयाते काई । काडू जाइजे ॥ ९७४ तें मी तेणें आतां जाणेंन । हे सरलें तथा दुःस्वप्न । जाला ज्ञातूजेयाविहीन । चिदाकाश ॥ ९७५.

स्वप्नदृष्टान्ताचे आकर्षण

ज्ञानेश्वरासारख्या तत्त्वचिंतकांना संसाराला स्वप्नाची उपमा देण्याचा इतका मोह का होत असतो ? याचें मुख्य कारण असं दिसतं की, त्यांना मानवाला ऐहिक जीवनाविषयी अनासक्ति शिकवावयाची असते. हें गीतेला धरूनच आहे. आणि एखादा अनुभव केवळ स्वप्न आहे अशी जाणीव झाली की, त्यांविषयी कांही कासक्ति वाटत नाही हेंहि खरें आहे.

पण त्याबरोबरच हेही ध्यानांत घेणे आवश्यक आहे की, जीवनाला स्वप्नवत् पूर्ण मिथ्या आभास न मानतां हि त्यांविषयी अनासक्तवृत्ति वाळगणें शक्य आहे. ऐहिक जीवन स्वप्नवत्, मृगजळवत् वा रज्जूसंपत्त मिथ्या नसलं, तरी अनित्य व क्षणभंगुर आहे; मात्र ‘शरीरमाद्यं खलु धर्मसाधनम्’ या वचनात म्हटल्याप्रमाणे, ती परम श्रेयप्राप्तीच्या मार्गातील एक पायरी असून, शेवटीं तिला ओलांडून पलीकडे जावयाचें आहे; अशीहि एक विचारधारा आहे. आणि गीताकारांनी अशाच स्वरूपाचा विचार प्रतिपादन केला आहे. ते शरीराला ‘क्षेत्र’ म्हणतात (१३-१) ;

त्यांत क्षेत्रज्ञ आत्मा निवास करतो. तेराव्या अध्यायांत श्रीकृष्ण यांचे विस्तृत स्पष्टीकरणही देतात; त्यांत कोठेही शरीराचे व्यापार स्वप्नवत् मानवे असा आशय नाही. मात्र, ‘शरीरस्थो ऽपि कीर्तयेत न करोति न लिप्यते’ (१३-३१) अशी वृत्ति ठेवण्यास ते सांगतात. पाचव्या अध्यायांतही आदर्श ज्ञानी ‘बाह्यचस्पशेषु आसक्तात्मा’ असतो (२१) इतकेच म्हटले आहे आणि इन्द्रियांच्या विषयस्पर्शांनी जे अनुभव येतात त्यांना उद्देशून ‘न तेषु रमते बुधः’ (५-२२) असें म्हटले आहे.

पण जीवनाला स्वप्नवत् मानून जर ऐहिक संसाराबद्दल अनासक्ति येत असेल तर त्यांत काय हरकत आहे ? अशी अनासक्ति पंलायनवादी व म्हणून परिणामी अश्रेयस्कर राहिल. तिच्यापासून जीवनातील विविध अनिवार्य संघर्षांना तोंड देण्याची प्रेरणा मिळणार नाही. रतीत तोंड खुपसून संकटाला दृष्टिआड करू पाहणाऱ्या शहामृगाप्रमाणे अशा अनासक्त व्यक्तीची संसारातील घडामोडींबद्दल प्रतिक्रिया होऊ शकेल. आपल्या आसपास ‘धर्माची ग्लानि’ व ‘अधर्मचे अभ्युत्थान’ (गीता ४-७) यांच्या द्वारे होणारे अन्याय, अनाचार व अत्याचार केवळ स्वप्नवत् असतील, तर त्यांच्यापासून डोळे मिटून घेणे आणि मग त्या स्वप्नावत जागे होण्यासाठी डोळे उघडून पाहणें हाच उचित मार्ग ठरेल ! याउलट, गीता स्वतःच्या सुखदुःखांविषयी अनासक्ति शिकवीत असली, तरी तिचा संदेश पंलायनवादी नाही.

युरोपमध्ये आयरिश तत्त्वचिंतक बर्कले यांनीही, ऐहिक जीवनाविषयी अनासक्ति व सर्वकाळ ईश्वरापेण वृत्ति रहावी या उद्देशाने, जीवनाची तुलना स्वप्नावस्थेशी केली होती. त्याचा चिकित्सक परामर्ष मी अन्यत्र घेतला आहे. प्राचीन भारतातही विज्ञानवादी बौद्धांनी स्वप्नदृष्टान्ताचा पुरस्कार केला होता. आणि मौज अशी की, एवढी मायावादाचे प्रतिपादन करणाऱ्या शंकराचार्यांनी, वादरायणांच्या ब्रह्मसूत्रांतील ‘बोधम्यचिच्च न स्वप्नादिवत्’ (२-२-२९) या सूत्रावरील भाष्यांत त्या बौद्धमतार टीका करताना, स्वप्नदृष्टान्ताचें स्वतःच पुढीलप्रमाणे खंडन केलें आहे. ‘न स्वप्नादिप्रत्ययवत् जागृतप्रत्ययाः भवितुमर्हन्ति । कस्मात् ? वेधम्यत् । वेधम्यं हि स्वप्नजागरीतयोः । किं पुनवेधम्यम् । बाधाबाधाविवृति ब्रूमः । याध्यते हि स्वप्नोपलब्धं वस्तु प्रतिबुद्धस्य... नैवं जागरितोपलब्धं वस्तु स्तम्भादिकं कस्मांचिदपि अवस्थायां बाध्यते । अपिच स्मृतिरेषा यत्स्वप्नदर्शनम् । उपलब्धिस्तु जागरितदर्शनम् ।’ (‘जागृतावस्थेतील अनुभवांना स्वप्नादीतील अनुभवांसमान मानणे उचित होणार नाही; कारण की, त्यात फरक आहे. स्वप्नांत प्राप्तवस्तू मनुष्य जागा झाल्यावर बाधित (अस्तिवद्दीन) होऊन जाते. परंतु जागृत अवस्थेत अनुभवलेली वस्तू, उदाहरणार्थ खांब आदि, नंतर कोणत्याही स्थितीत अशी

बाधित होत नाही. शिवाय. स्वप्नातील दृष्ये केवळ स्मृतिचिन्ह असतात, तर जागृतावस्थेतील दृष्ये प्रत्यक्ष अनुभव असतात.')

मायावादाची परिणति कर्मसंन्यासांत

मूळ गीतेंत किंवा शंकराचार्यांच्या भाष्यातही मायावादाचा जेथे उल्लेख नाही तेथेहि ज्ञानेश्वरांनी आपल्या स्पष्टीकरणांत तो आणल्याची उदाहरणे देऊन श्री. शं. दा. पेंडसे म्हणतात, 'वर जीं अनेक स्थळे नमुन्यादाखल उद्धृत केली त्यात मुळांत किंवा भाष्यांत नसताहि ज्ञानेश्वरांनी माया, अविद्या, अज्ञान, रज्जुसर्प, मृगजल, स्वप्नसृष्टि यांचा उपयोग आपल्या विवेचनेत केला आहे. मुळांत किंवा भाष्यांत असल्यामुळे त्यांना त्याचा उपयोग नाइलाजाने करावा लागला असे म्हणण्याची या ठिकाणी मुळीच सोय नाही. त्यांच्या तत्त्वज्ञानांत अजातवाद, मायावाद, अविद्या, अज्ञान वसत असल्यामुळेच त्यांचा उपयोग त्यांनी केला आहे. या गोष्टी त्यांना मान्य नसल्या तर त्यांचा उपयोग न करता वरील श्लोकांचे विवरण करण्याइतके बुद्धिवैभव त्यांच्या ठिकाणी निःसंशय होते.')

पण मायावादाचा असा हेतुपुरःसर व आग्रहपूर्वक स्वीकार केल्यावर त्याबरोबरच कर्मयोगाचे प्रतिपादन असंभव आहे. आणि या दोहोंचा सुसंगत समन्वय ज्ञानेश्वरीत आढळतो, हा वरील लेखकांनी ('ज्ञानदेव आणि नामदेव' या पुस्तकांत) व्यक्त केलेला आग्रह विळ्याभोपळ्याची मोट बांधू पाहणाऱ्या उपक्रमापेक्षा अधिक सयुक्तिक नाही. ज्ञानेश्वर, 'गोंडपादाचार्याप्रमाणे अजातवादी व शंकराचार्याप्रमाणे मायावादी आहेत' हे सांगून (सदर पृ. ११), तरीही 'ज्ञानेशाना शंकराचार्यांचे अद्वैत तत्त्वज्ञान मान्य आहे व तेवढ्यापुरती त्यांच्या भाष्याला त्यांनी वाट पुसली असली तरी शंकराचार्यांचा संन्यास ज्ञानेशाना मान्य नाही' (पृ. ४३) असे पेंडसे म्हणतात. पण हा केवळ शब्दच्छल आहे ज्ञानेश्वरीत मायावादाचा स्वप्न, मृगजळ, प्रतिबिंब आदि दृष्टान्तांच्या द्वारे इतका स्पष्ट व शब्दशः पुरस्कार आहे की, या अशा धर्मांतून जागृत होणे हा एकच वास्तविक पुरुषार्थ उरतो. हे स्वतः ज्ञानेश्वरांनीच पुढील शब्दांत मान्य केले आहे.

ए-हवीं दोरीचिया उरगा । डांगा मेळवितां पै गा ।

तो शिणधि वाडगा । केला होय ॥ १५-२५१

तरावया मृगजळाची गंगा । डोणीलागीं धांवतां दंगा-।

मार्जी वोहलें बुडिजे पै गा । साच जेवीं ॥ ५२

१. 'ज्ञानेश्वरीचा अभ्यास' पृ. ६२

तेवीं नाथिलियां संसारा । उपाई जावतया वीरा ।

आपणपें लोपे वारा । विकोपीं जाय ॥ ५३

म्हणौनि स्वप्नीचिया धाया । ओखद चेवोचि धनंजया ।

तेवीं अज्ञानमूळा यया । ज्ञानचि खड्ग ॥ ५४

आणि अशी जाग येईपवेतो (शंकराचार्यांच्या शब्दांत, चित्तशुद्धि होईपवेतो) जें काय कर्म इष्ट असेल तें असो, पण त्यानंतर मात्र कर्म संन्यास ओघानेंच सिद्ध होतो व ज्ञानेश्वरीत तो अनेक स्थळीं व्यवतही झाला आहे.

आणि असें असताही ज्ञानेश्वरीत कांहीं स्थळीं कर्मचरणाचें उचित प्रतिपादन आढळतें, त्याचें श्रेय मूळ गीतेच्या अनाग्रही विचारसरणीला व कांही अंशी ज्ञानेश्वरीतील तत्त्वविवेचनाच्या विसंगतीला आहे. तसेच कांहीं प्रमाणांत तें ज्ञानेश्वरांच्या संन्यासवादी ओव्यांतूनहि ओढून ताणून कर्मपर अर्थ काढण्याच्या कांही जणांच्या चिकाटीला आहे. मात्र कांही अन्य विद्वान त्या स्थळीं ज्ञानेश्वरांचा वास्तविक आशय, किंबहुना ज्ञानेश्वरीतील एकूण प्रमुख दृष्टिकोणहि, कर्म संन्यासपर आहे हे मान्य करतात^१

सांख्यांची तथाकथित 'विहंगमगति'

ज्ञानेश्वरांची सांख्यप्रणीत ज्ञानमार्गाला व संन्यासवृत्तीला विशेष अतुकूलाता आणखीहि एक गोष्टीनें दिसून येते. गीतेच्या दुसऱ्या अध्यायांत श्रीकृष्णांनीं प्रथम सांख्यज्ञानाचा व नंतर 'बुद्धियोगा'चा उपदेश केल्यानंतर ते म्हणाले-

दूरेण हयवरं कर्म बुद्धियोगाद्धनंजय

बुद्धौ शरणमन्विच्छ कृपणाः फलहेतवः । २-४९

'अर्जुना, [ज्यात प्राप्त परिस्थितीतूनून रूप आवश्यक कार्य कर्माचे निष्काम आचरणहि येते अशा] [सांख्यवृत्तिस्वरूप] बुद्धियोगापेक्षा [सकाम] कर्म फार निकृष्ट होय; तू समत्वबुद्धीचा अवलंब कर; फलाच्या (वैयक्तिक सुखदुःखविषयक परिणामांच्या हेतूने कर्म करणारे कृपण (क्षुद्र) वृत्तीचे असतात.' पण कर्माच्या तुलनेत बुद्धीच्या या प्रगसेनें अर्जुन घोटाळाचात पडून, त्यानें तिसऱ्या अध्यायाच्या प्रारंभी प्रश्न केला की, तुझ्या मतानें कर्मपेक्षा (समत्व) बुद्धी श्रेष्ठ आहे तर मला हें घोर कर्म करण्याचा आदेश कां देत आहेस (३-१) ? यावर श्रीकृष्ण म्हणाले-

१. उदाहरणार्थ पाहा डॉ. वि. रा. करंदीकर कृत 'भगवद्गीतेचे तीन टीका-कार' पृ. ४९-५७. डॉ. प्र. न. जोशी यांचेही ज्ञानेश्वरीत कर्मयोगाची विशा नाही हें मत वर सांगितलेंच आहे.

लोके ऽ रिमन् द्विविधाः निष्ठा पुराः श्रौवता मयानघ

ज्ञानयोगेन सांख्यानां कर्मयोगेण योगिनाम् ॥ ३-३

‘अर्जुन, मी पूर्वी (भोक्षप्राप्तीसाठी) या लोकीं प्रचलित दोन निष्ठा सर्गितल्या होत्या-सांख्य उपासकांची ज्ञानयोगद्वारा व योग्यांची ‘कर्मयोगद्वारा’ मात्र लोकांत या निष्ठा वेगळ्या दिसत असल्या तरी मुळात त्या एकरूपच आहेत.

सांख्ययोगी पृथग्बालाः प्रवदन्ति न पण्डिताः

एकमप्यारिस्थितः सम्यक् उभयोर्विन्दते फलम् ॥ ५-४

यत्सांख्यैः प्राप्यते स्थानं तद्योगैरपि गम्यते

एकं सांख्यं च योगं च यः पश्यति स पश्यति ॥ ५-५

‘सांख्य व योग यांना अज्ञ भिन्न म्हणतात, ज्ञानी नव्हे; यांपैकी कोणत्याही एकाचें संपूर्ण पालन केल्यास उभयतांचे फल प्राप्त होतें -४ सांख्यनिष्ठेनं जें स्थान प्राप्त होतें तें योगानेही प्राप्त होते; सांख्य व योग यांना जो एक पाहतो तो खरें जाणतो-५’

पण असेही नव्हे की, एक साधक संपूर्ण कर्मसंन्यास करून केवळ ज्ञानोपासना द्वारे अंतिम सिद्धि प्राप्त करून घेतो, व तीच सिद्धि दुसरा साधक कोणत्याहि स्वरूपात संन्यास न करितां केवळ कर्मद्वारे प्राप्त करतो, वस्तुतः ज्ञानमार्गी पुरुषालाही त्यांचे जें विहित कर्म असेल ते करणें आवश्यक आहे.

न कर्मणामनारम्भात् नैष्कर्म्यं पुरुषो ऽ श्रुते

न च संन्यसनादेव सिद्धिं समधिगच्छति ॥ ३-४

अनाश्रितः कर्मफलं कार्यं कर्म करोति यः

स संन्यासी ह योगी च न निरग्निरन चाक्रियः ६-१

नियतस्य तु संन्यासः कर्मणो नोपपद्यते

मोहात् तस्य परित्यागः तामसः परिकीर्तितः ॥ १८-७

‘कर्मचरणाचा आरंभच न केल्याने पुरुषाला नैष्कर्म्य अवस्था प्राप्त होते असे नाही; आणि (कर्माच्या) केवळ संन्यासाने तो (परम) सिद्धीला पोचत नाही ३-४. जो कर्मात व फलात आसक्त न होतां कार्यं कर्म करतो, तो (खरा) संन्यासी व योगीही होय; (केवळ अग्निहोत्रादि त्यागणारा (खरा) संन्यासी नव्हे, व (केवळ) चित्तवृत्त्यादि क्रियाचा विरोध करणारा खरा योगी नव्हे ६-१. नियत (कर्तव्य) कर्माचा त्याग उचित नसून, मोहवश केलेला त्याचा त्याग तामस म्हटला जातो १८-७.’

आणि तिकडे योग्यालाही कांहीं स्वरूपांत संन्यास आवश्यक आहे.

यं संन्यासमिति प्राहुर्योगं तं विद्धि पांडव

न ह्य संन्यस्तसंकल्पो योगी भवति कश्चन ॥ ६-२

काम्यानां कर्मणां न्यासं संन्यासं कबयो विदुः ॥ १८-२

‘अर्जुन, ज्याला संन्यास म्हणतात त्याला (च) तू ‘योग’ (देखील) जाण, कारण संकल्पांचा (कर्मप्रवृत्तींचा) संन्यास केल्याशिवाय कोणीही (खरा) योगी होऊं शकत नाही ६-२ काम्य कर्माच्या न्यासाला (प्रत्यक्ष त्यागाला) विद्वान ‘संन्यास’ म्हणतात, १८-२’ खऱ्या योग्याला काम्य कर्मांचा संन्यास व शिवाय शेष कर्मचरणांत सकामसंकल्पाचा संन्यास आवश्यक आहे; आणि ज्ञानसाधना संपूर्ण टाळून अशी वृत्ति संभव नाही. सारांश वरील उभय मार्ग परस्परगृहन अगदी भिन्न नाहीत.

आता या संदर्भात ज्ञानेश्वरांच्या श्लोक ३-३ वरील ओव्या पाहा.

अवधारीं वीरश्रेष्ठा । ये लोकां या दोन्ही निष्ठा ।

मजघिपासुनि प्रगटा । अनादिसिद्धा ॥ ३-३५

एकु ज्ञानयोगु म्हणिजे । जो सांख्यीं अनुष्ठिजे ।

जेथ वोळखीसर्वे पाविजे । तद्रूपता ॥ ३६

एकु कर्मयोगु जाण । जेथ साधकजन निपुण ।

होऊनियां निर्वाण । पावती वेळे ॥ ३७

हे मार्गु तरी दोनी । परी एकवटती निदानीं

जैसी सिद्ध साध्य भोजनीं । तृप्ती एक ॥ ३८

कां पूर्वापर सरितां । भिन्न दिसती पाहतां

मग सिंधुमिळणीं ऐक्यता । पावती शेखीं ॥ ३९

तैसीं दोनीही मते । सुचितीं एका कारणातें ।

परी उपास्ति ते योग्यते-। अधीन असे ॥ ४०

देखें उत्प्लवना सरिसा । पक्षी फळासि झोंबे जैसा ।

सांगे नरु केदीं तैसा । पावे वेगा ? ॥ ४१

तो हळुहळू ढाळेंढाळें । केउतेनि एके वेळे ।

... तया मार्गाचेनि बळें । निश्चित ठाकी ॥ ४२

तैसें देख पां विहंगममते । अधिलूनि ज्ञानातें ।

सांख्य सद्य मोक्षातें । आकळिती ॥ ४३

येर योगिये कर्माधारें । विहितें चि निजाचारें ।

पूर्णता अवसरें । पावते होती ॥ ४४

यांत ज्ञानमार्ग व कर्ममार्ग यांची तुलना एक पूर्वेकडे तर एक पश्चिमेकडे अशा दोन अगदी विरुद्ध दिशांनीं जाऊन एकाच सागरास मिळणाऱ्या दोन नद्यांशीं केली आहे. अथवा पांखरांन आकाशांत उडून झाडावरील फळापाशीं जावें, पण माणसानें अगदी वेगळ्या प्रकारें म्हणजे झाडावर चढून एक एक फांदी चालत तेंच फळ प्राप्त करावें तद्वत् ज्ञानमार्ग व कर्ममार्ग आहेत, असेंही ज्ञानेश्वर म्हणतात. वेगळ्या भावेंत एकाच ठिकाणीं विमानानें जाणें व भूमिमार्ग जाणें अशी ही कल्पना आहे.

पण वर म्हटल्याप्रमाणें गीतेतील ज्ञानमार्ग व कर्ममार्ग परस्पर इतके भिन्न नाहीत. कर्ममार्गातही ज्ञानसाधना आवश्यक आहे. आणि ज्ञानमार्गी पुरुषालाही कांहीं कर्माचरण आवश्यक आहे. ज्ञानयोगाचें नैष्कर्म्यसिद्धि हे ध्येय संपूर्ण कर्मसंन्यासानें संभव नाही हें गीताकार श्लोक ३-४ मध्ये सांगत आहेत. आणि त्यावर भाष्य करीत स्वतः ज्ञानेश्वर यथार्थपणें म्हणतात-

कीं प्राप्तकर्म सांडिजे । येतुलेनि नैष्कर्म्य होइजे ।

हें अर्जुना वायां बोलिजे मूर्यपणें ॥ ३-४६

सांगें पैलतीरा जावें । ऐसें व्यसन कां जेथ पावे ।

तेथ नावेंतें त्यजावें । घडे केवीं ॥ ४७

म्हणीनि आइके पार्था । ज्या नैष्कर्म्यपदीं आस्था ।

तया उचित कर्म सर्वथा । त्याज्य नोहे ॥ ५०

आणि असेंही म्हणतात, 'परी त्यजिता कर्म न त्यजे । निश्चांत मानी' (५२) पण मग ज्ञानेश्वरांनींच वर उल्लेखिलेला कर्मरूप भूमीला अथवा वृक्षाच्या पृष्ठ-भागाला मुळींच स्पर्श न करणारा सांख्यांचा केवळ ज्ञानरूप विहंगममार्ग कोणता? अथवा, ज्ञानाची एकमेव पूर्व दिशा स्वीकारून कर्माचरणाच्या पश्चिम दिशेकडे पूर्णपणें पाठ फिरविणारी सांख्यमार्ग रूप जी नदी ज्ञानेश्वरांनीं कल्पिली ती कोणती?

सांख्यांना मोक्षप्राप्ति शीघ्र ?

पण तेंही असो. ज्ञानमार्ग व कर्ममार्ग हे शेवटीं एकाच स्थानाला येणारे दोन अगदी भिन्न पंथ आहेत असाही गीतेचा आशय मानला, तरी ज्ञानेश्वरांनीं उपस्थित

केलेला आणखी एक मुद्दा उरतो. ते म्हणतात कीं, यापैकी सांख्यांचा ज्ञानमार्गी मोक्षास लवकर तर कर्ममार्गी उधिरानें पोचतो. पण या कल्पनेस गीतेंत कांहीही आधार आहे काय? मात्र पाखराचा 'विहंगम' मार्ग व माणसाचा 'पांढल-मार्ग' असा भेद केला तर ती कमी अधिक कालावधीची कल्पना सहजच मानांत येते. पण श्रीकृष्णांनीं तसे सुचविलेलें नाही. आणि प्रस्तुत श्लोक (३-३) स्पष्ट करिताना अन्य कोणीही भाष्यकारांनीं असा विचार व्यक्त केल्याचें माह्या तरी पाहण्यांत नाही.

आणि जर ज्ञानमार्गी सांख्य मोक्ष शीघ्र प्राप्त करून घेतो, तर अर्जुनाला तो मार्ग स्वीकारावयास काय हरकत होती? अनेक भाष्यकारांच्या मते तो प्रथमापासूनच त्या मार्गाकडे झुकलाहि होता; मात्र हें मत मला मान्य नाही हें मी 'गीतातत्त्वदर्शन' मध्ये स्पष्ट केले आहे. पण मग मोक्षाच्या त्या सत्वर मार्गापासून श्रीकृष्णांनीं त्याला परावृत्त करून युद्धकर्माकडे का वळविलें? यावर शंकराचार्यांचे उत्तर असे कीं, अर्जुन ज्ञानमार्गासाठी अधिकारी नव्हता म्हणून श्रीकृष्णांनीं त्याला कर्माचरणाचा आदेश दिला.^१ आणि ज्ञानेश्वरांचाही कदाचित असाच आशय असावा असे वरील ओवी ४० च्या उतरार्धावरून वाटतें. पण श्रीकृष्णांचें इतकें निकट साक्षिष्ट, प्रेम व स्वतः त्यांच्या मुखानें पवित्रतम ज्ञानोपदेश श्रवण करण्याचें, इतकेंच नव्हे तर ऋषिमुनीनाहि दुर्लभ विश्वरूपदर्शन अनुभवण्याचें भाग्य लाभूनहि अर्जुन ज्ञानोपासनेला अनधिकारीच राहिला? आणि कर्माचरणाद्वारें जनकादींनीं सिद्धि प्राप्त करून घेतली असें गीता म्हणते (श्लोक ३-२०), तें काय ते शीघ्रमोक्षदायी ज्ञानमार्गासाठीं अपात्र होते म्हणून?

खरें म्हणजे ज्ञानमार्गासाठी अर्जुन अधिकारी नव्हता म्हणून श्रीकृष्णांनीं त्याला कर्माकडे प्रवृत्त केलें ही कल्पना निराधार आहे. ज्ञानमार्गातहि आवश्यक कर्माचरण येतें. दुसऱ्या अध्यायांत श्रीकृष्णांनीं सांख्यमतानुसारहि अर्जुनानें तें युद्ध करणें इष्ट दाखविलें, व योग मार्गानुसारहि तेंच सांगितलें. या अध्यायांतील श्लोक ३८ व ३९ यांत कांही विसंगति आहे, किंवा ते गीतारचनेंत अस्थानीं आले असावे, असें कांही जणांना वाटतें तें बरोबर नाही. ते श्लोक जेथ यावयाचे तेथेच आले आहेत. पुढे चवथ्या अध्यायांतहि ज्ञानोपासनेचें सर्वश्रेष्ठ महत्त्व सांगून, शेवटीं त्याचाहि संबंध त्या प्राप्त युद्धकर्माकडे लावीत श्रीकृष्ण म्हणाले-

१: श्लोक २-४७ मधील 'कर्मण्येवाधिकारस्ते' याच्या स्पष्टीकरणात शंकराचार्य 'तव च कर्मण्येवाधिकारः' असें म्हणून 'त ज्ञाननिष्ठायां' अशी स्वतःची पृष्टी जोडतात. वस्तुतः गीताकार येथें कर्म व ज्ञान यांची तुलना करीत नसून कर्म व त्याचें फल यांची करीत आहेत.

तस्मादज्ञानसंभूतं हृत्स्थं ज्ञानासिनात्मनः

छित्त्वेन संशयं योगमातिष्ठोत्तिष्ठ भारत ॥ ४-४२

येथें शंकराचार्यानीहि 'उत्तिष्ठ' [ऊठ, उभा रहा] याचा आशय 'उत्तिष्ठ चेदानीं युद्धाय' असाच दिला असून इतरांनीहि तसाच घेतला आहे.

ज्ञानी पुरुषाला वेदांचें महत्त्व

दुसऱ्या अध्यायातील एका श्लोकांत श्रीकृष्ण म्हणतात—

यावानर्थ उदपाने सर्वतः संप्लुतोदके

तावान्सर्वेषु वेदेषु ब्राह्मणस्य विजानतः ॥ २-४६

या श्लोकाचे भिन्न अर्थ केले गेले आहेत. शंकराचार्य 'सर्वतः संप्लुतोदके' याला 'उदपाने' (उदपान म्हणजे बावडी, कुडवा आदि) चे विशेषण न मानता, त्याचा आशय 'आसपास सर्वत्र जल भरून गेले असता' असा घेतात; आणि 'विजानतः ब्राह्मणस्य' चा अर्थ 'पूर्णज्ञानी संन्यासी व्यक्तीच्या दृष्टीला' असा करतात. याप्रमाणे एकूण श्लोकाचा त्यांचा अर्थ असा होईल. 'आपल्या भोवती सर्वत्र जलमय झाले असता, एखाद्या बावडीचे स्नानपानादिसाठी असणारे प्रयोजन त्या विशाल जलसागरात समाविष्ट होऊन जाते, तद्वत पूर्ण ज्ञानप्राप्तीच्या फलांत (कर्मकांडात्मक) वेदांचे (फल) (प्रयोजन) अंतर्भूत होऊन जाते.'

टिळकही जवळजवळ असाच अर्थ देतात. पण आपल्या व शंकराचार्यांच्या अर्थात बारीक भेद करून 'बावडीचे प्रयोजन (काम) विशाल जलाशयांत अंतर्भूत होऊन जाते', याऐवजी म्हणतात की, आसपास सर्वत्र पाणी झाल्यावर बावडीचे 'काहीच काम रहात नाही.' वस्तुतः दोन्ही अर्थ मुळात एकच आहेत. मात्र टिळकांचा अर्थ अधिक स्पष्ट आहे. आसपास सर्वत्र सहज हातासरसे पाणी उपलब्ध झाल्यावर बावडीकडे कोण जाणार? मनुष्य 'आत्मतृप्त' 'आत्मसंतुष्ट' (गीता ३-१७) व 'नित्यतृप्त' (४-२०) होऊन त्याला सर्वत्र 'अक्षय' (५-२१), 'आत्यंतिक' अतीन्द्रिय' (६-२१) सुख प्राप्त होऊ लागल्यावर, त्याला आणखी अन्य काय हवेसे वाटणार (६-२२)? आणि तो सुखप्राप्तीसाठी वेदप्रणालीत यज्ञादि (सकाम) कर्मकडे कशाला वळेल?

रामानुजाचार्य 'येथे' सर्वतः संप्लुतोदके 'याला' उदपानेचे विशेषण मानून. ब्राह्मणस्य विजानतः' मध्ये (पूर्ण आत्मज्ञानी व्यक्तीऐवजी) 'वेदांचा अर्थ जाणणारा मुमुक्षु 'साधक' असा आशय पाहतात. या रीतीने एकूण श्लोकांचा अर्थ होतो, 'ज्याप्रमाणे बावडी पाण्याने संपूर्ण भरली असली, तरी व्यक्ती स्वतःची

आवश्यकता व पात्रता पाहून इष्ट तेवढेच पाणी त्यातून घेते, तद्वत् वेद सर्व ज्ञानाने परिपूर्ण असले तरी मुमुक्षु साधक त्यातून मोक्षसाधनपर तेवढेच ग्रहण करतो.'

ज्ञानेश्वरांनीं येथें पुढील ओव्या दिल्या आहेत.

जरी वंदें बहुत बोलिले । विविध भेद सूचिले ।

तन्ही आपण हित आपुलें । तेचि घेणें ॥ २-२६०

जसा प्रगटलिया गभस्ती । अशेषही मार्ग दिसती ।

तरी तेतुलेंहि काय चालिजती । सांगें मज ॥ २६१

कां उदकमय सकळ । जन्ही जाहलें असे महीतळ ।

तरी आपण घेणें कैवळ । आर्तोचिजों ॥ २६२

तैसे ज्ञानिये जे होती । ते वेदाथति विवरीती ॥

मग अपेक्षित ते स्वीकारिती । शाश्वत जें ॥ २६३

हा अर्थ उघडच रामानुजाचार्यांप्रमाणें असून, त्या दृष्टीनें पाहतां सूर्योदयानंतर दिसणाऱ्या विविध मार्गांचा दृष्टान्त मार्मिक आहे.

शंकराचार्य व टिळक यांच्या मतानुसार या श्लोकाचा संबंध पूर्णज्ञानी सिद्धांशी [टिळक त्याला संन्यासी म्हणणार नाहीत] आहे, तर द्वितीय स्पष्टीकरणानुसार शब्दज्ञानी साधकाशी आहे. याशिवाय प्रथम अर्थानुसार यांत [पूर्ण] ज्ञानाच्या तुलनेनें वेदांना कनिष्ठ लेखलें आहे; तर द्वितीय अर्थानुसार वेदांचें क्षेत्र व्यापक व सर्वसंग्राहक असून त्यांत मोक्षसाधनाचाहि अंतर्भाव आहे. यातील प्रथम अर्थ गीतेच्या एकूण आशयाला धरून आहे असें माझ्या अल्पमतीस वाटतें. या श्लोकाला लागूनच पूर्वी आलेल्या चार श्लोकांत वेदांचें विशालत्व सांगितलें नसून, त्यांना निश्चितपणें कमीपणा दिला आहे; आणि त्याच संदर्भात प्रस्तुत श्लोक आहे; आणि हाच विचार गीताकारांनी पुढे ८-२८ व ९-२०, २१ मध्येहि व्यक्त केला आहे. श्लोक ९-२१ स्पष्ट करतांना स्वतः ज्ञानेश्वरहि म्हणतात—

अगा स्वनी निधान फावे । परि चेइलिया हारपे आघवें ।

तैसे स्वर्गसुख जाणवें । वेदज्ञाचें ॥ ९-३३२

अर्जुना वेदविद जन्ही जाहला । तरी मातें नेणता वाया गेला ।

कणु सांडुनि उपणिला । कोंडा जैसा ॥ ३३३

ज्ञानेश्वरांनी वरील श्लोक २-४६ बर लिहिलेल्या ओव्या या ओव्याशी सुसंगत वाटत नाहीत.

तेहि असो. पण ज्ञानेश्वरांच्या स्पष्टीकरणांत आणखीहि एक विसंगती आहे. त्यांनी या श्लोकाचा एकूण अर्थ रामानुजाचार्याप्रमाणें केला असला, तरी 'सर्वतः संस्तुतोदके' चा मात्र शंकराचार्याप्रमाणें करून 'जन्ही सकळ महीतळ उदकमय जाहले' असे म्हटले आहे. 'पण यांन' 'उदपाने' शब्द अगदीच सुटून जातो. सर्वत्र जलमय झालेल्या महीतलाला 'उदपान' शब्द लागू होणार नाही. 'सर्वतः संस्तुतोदके' चा अर्थ सकळ महीतलाइतका व्यापक करावयाचा असेल, तर एकूण श्लोकांचा अर्थ शंकराचार्या व टिळकांप्रमाणे घेणेच समग्र गीतेच्या प्रमुख विचार-सरणीच्याच नव्हे, तर या विशिष्ट श्लोकांच्या शब्दार्थाच्या दृष्टीनें हि सुसंगत ठरेल.

अर्थऐवजी अनर्थ

तिसऱ्या अध्यायांत आत्मतृप्त पुरुषांचें वर्णन करितांना गीताकार म्हणतात-

नैव तस्य कृतेनार्थो नाकृतेनेह कश्चन

न चास्य सर्वभूतेषु कश्चिदर्थदृष्ट्युपाश्रयः ॥ ३-१८

'त्याचा [आत्मतृप्त योग्याचा] या संसारात कोणतेंहि कर्म करण्यानें' आणि न करण्यानें देखील, स्वतःचा कांहीहि लाभ नसतो; कोणाहि प्राण्याचे ठायीं तो कोण-त्याहि लाभाची अपेक्षा ठेवीत नाही.' गीतेचा प्रमुख संदेश निश्चित करितांना हा श्लोक विशेष महत्त्वाचा आहे. सिद्धावस्थेस पोचलेल्या योग्याच्या जीवनांत कर्मचरणास काय स्थान आहे? शंकराचार्यांच्या अनुसार काहीहि स्थान नाही; तर टिळकांच्या विवेचनानुसार असा सिद्ध पुरुष आपली कर्मे न सोडतां आमरणान्त चालूच ठेवतो- मात्र निष्कामवृत्तीनें. वस्तुतः गीतेच्या अनुसार [मी 'गीतातत्त्वदर्शन' मध्ये दाखविल्याप्रमाणे] बुद्धियोगी सिद्ध कर्मे टाळतो असें हि नाही व तीं करण्याचा आग्रह धरतो असेंही नाही. प्राप्त परिस्थितीत आवश्यक असेल तर तो कार्यकर्माचरण निष्काम निरहंकार वृत्तीनें करील, अन्यथा आत्मध्यानस्थ व ईश्वर-चितनांत रत राहील.

आतां वरील श्लोकाच्या प्रथम पंक्तीचा विग्रह 'न एव कश्चन अर्थः न अकृतेन इह कश्चन' आणि अन्वय 'तथ्य इह न कृतेन न अकृतेन एव कश्चन अर्थः' असा आहे. आशय असा कीं, त्याला कर्म करण्यांत कांही अर्थ [लाभ, प्रयोजन] नाही व कर्म न करण्यांतहि कांही अर्थ नाही; म्हणजे तो उभयपक्षां उदासीन असून कर्म करावयाची किंवा टाळावयाची असा त्याचा कोणताहि आग्रह नसतो. अनेकांनीं या ओळीचा असाच सरळ संदर्भानुिकूल अर्थ केला आहे.

पण यांन' सर्वकर्मत्यागाच्या आपल्या सिद्धांताला बाधा येते असें वाटून शंकराचार्यां येथें फक्त 'कृतेन' बरोबर 'अर्थः' शब्द लावून, 'अकृतेन' बरोबर

ज्ञानेश्वरी विरुद्ध गीता

आपल्या पदरचा 'अनर्थ' असा शब्द जोडतात! आणि मग त्या ओळीचा आशय असा होतो कीं. अशा सिद्ध व्यक्तीला कर्म करण्यांत कांही लाभ नाही व न करण्यांत कांही हानी वा नुकसानहि नाही. अर्थात तो कर्म टाकतो.

ज्ञानेश्वरांनीं हि शंकराचार्यांचा दृष्टिकोन स्वीकारून या श्लोकांवर पुढील ओव्या लिहिल्या आहेत.

तृप्ति जालिया जैसी । साधनें असतीं आपैसी ।
देखें आत्मतुष्टीं तैसी । कर्म नाही ॥ ३-१४८

जंववरी अर्जुना । तो बोधु भेटेना मना ।

तंवधि यया साधना । भजावें लागे ॥ १४९

हें स्पष्टीकरण या श्लोकाच्या संदर्भाशीं व गीतेच्या तात्पर्याशीं विसंगत आहे. स्वतः ज्ञानेश्वरांनीं येथें अधिक विस्तारानें फोड केली नसली तरी श्री. भिडे, साखरे आदि ज्ञानेश्वरीचे संपादक येथें मूळ संस्कृत पंक्तीचें मराठी भाषांतर देतांनाहि गीतेच्या वास्तविक आशयाचा विपर्यास करीत असतात.

'ध्यानात् कर्मफलत्यागः'

गीतेंत बाराव्या अध्यायाच्या आरंभीं अव्यक्त व व्यक्त उपासना यांची तुलना असून अर्जुनाला व्यक्त ईश्वराच्या अनन्यभावे ध्यानाचा उपदेश केला आहे.

श्लोक १२-८] आणि हे एकदम होत नसेल तर अभ्यास योग [१२-९], तेंहि जमत नसेल तर ईश्वरार्थ कर्मचरण [१२-१०], व तेंहि कठीण जात असेल तर सर्वकर्म फलत्याग [१२-११] असा उतरता क्रम श्रीकृष्णांनी सांगितला आहे. यांत उघडच ध्यान सर्वश्रेष्ठ असून शेष खालच्या पायऱ्या आहेत. यानंतर पुढील श्लोक येतो.

श्रेयो हि ज्ञानमभ्यासात् ज्ञानात् ध्यानं विशिष्यते
ध्यानात् कर्मफलत्यागः त्यागात् शान्तिरनन्तरम् ॥ १२-१२

१. 'नैव तस्य परमात्मरतेः कृतेन कर्मणः प्रयोजनमस्मि । अस्तु तद्वृत्तेनाकरणेन प्रत्यवायास्त्योज्ज्वल्यो नाकृतेनेह लोके कश्चन कश्चिदपि प्रत्यवायप्राप्तिरूप आत्महानिलक्षणः वा नैवास्ति । शंकराचार्यांचे नीळकंठ मधुसूदन आदि अनुयायी 'अकृतेन' बरोबर 'अनर्थ' हा स्पष्ट शब्द न जोडता 'अर्थ' शब्दच मानून, त्याचा तेथे आशय मात्र 'अनिष्ट परिणाम' 'हानि' अशा स्वरूपाचा करतात. पण अर्थचा तसा अर्थ होत नाही. फार काय, याच श्लोकाच्या दुसऱ्या ओळीत तो शब्द पुनः आला असून तेथेहि त्याचा तसा अर्थ नाही.

२. या दोन ओव्यांची अधिक चर्चा पुढेहि केली आहे.

६८: येथें प्रथम पंक्तीत अभ्यासापेक्षा ज्ञान व ज्ञानापेक्षा ध्यान श्रेष्ठ म्हटलें आहे, व तें वरील पूर्व श्लोकांना धरूनच आहे. परंतु दुसरी ओळ वादग्रस्त झाली आहे. बहुतेक जण तिसऱ्या चरणाचा अर्थ 'ध्यानापेक्षा फलत्याग श्रेष्ठ' असा करितात; चवथ्या चरणाचा अर्थ कोणी 'त्यागापेक्षा शांति श्रेष्ठ' तर कोणी 'त्यागानंतर लागलीच शांति प्राप्त होते' असा करितात. ज्ञानेश्वरांच्या ओव्या अशा आहेत.

अभ्यासाहूनि गहन । पार्था मग ज्ञान ।

ज्ञानापासोनि ध्यान । विशेषिजे ॥ १२-१४१

मग कर्मफलत्याग । तो ध्यानापासोनि चांगु ।

त्यागाहुनी भोगु । शांतिसुखाचा ॥ १४२

ऐसिया या वाटा । इहीचि पेणा सुमटा ।

शांतीचा माजिवटा । ठाकिला जेणें ॥ १४३

परंतु वर दाखविल्याप्रमाणें याला लागूनच पूर्वी ध्यानाला सर्व श्रेष्ठ व कर्मफल-त्यागाला सर्वात कनिष्ठ स्थान. दिव्यानंतर, गीताकार येथें कर्मफलत्याग 'ध्यानापासोनि' म्हणजे ध्यानापेक्षा श्रेष्ठ असें कसें म्हणतील? महादेव देसाई म्हणतात, 'This shloka has been a perfect puzzle to all translators and Commentators' (Gita According to Gandhi), ध्यानाचें सर्वश्रेष्ठत्व गीतेत अन्यत्रही सांगितलें आहे. तें येथेच कमी करणें शक्य नाही. मात्र येथें 'ध्यानात्' मधील पंचमी विभक्तीचा आशय प्रथम पंक्तीतील 'अभ्यासात्' व 'ज्ञानात्' पेक्षा वेगळा [म्हणजे उद्भवसूचक] घेतला कीं असा सुसंगत अर्थ बरोबर लागतो, 'ध्यानामुळे कर्मफलत्याग आपोआपच वृत्तीत बाणतो व कर्मफलत्यागांमुळे [आसक्तिजन्य अशांति सहजच नाहीशी होऊन] शीघ्र चित्तशांति प्राप्त होते.' याचें अधिक विवेचन मी 'गीता तत्त्वदर्शन' मध्ये [पृ. ४६२-४६९] केलें आहे.

आणि वरील श्लोक ११ च्या भाष्याच्या समारोपांत स्वतः ज्ञानेश्वरांनीं हा आशय सुचविलाही आहे-

मग ध्यानासि खेंव । देती आघवेचि भाव ।

तेव्हां कर्मजात सर्व । दूरी ठाके ॥ १२-१३८

कर्म जेथ दुरावे । तेथ फलत्यागु संभवे ।

त्यागास्तव आंगवे । शांति सगळी ॥ १३९

यांत सर्व कर्मच नष्ट झाल्यावर फलत्याग संभव होतो असें म्हटलें आहे तें कांही-तरीच आहे; शरीर नष्ट झालें म्हणजे रोगमुक्ती होते असें म्हणण्यासारखेंच तें आहे! उचित कर्म करीत राहूनही त्यांचा फलत्याग गीतेनें सांगितला आहे. पण तें

असो. येथें ध्यान व कर्मफलत्याग यांत तरतमभाव न मानतां कारणकार्यभाव सांगितला आहे हें विशेष. पण असें असतां तीनच ओव्यांनंतर याच्या उलट अर्थ ज्ञानेश्वरांनीं कां दिला असावा?

मूळ गीतेत नसलेली अनादर भावना

तेराव्या अध्यायांत क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचाराचा उपक्रम करितांना श्रीकृष्ण म्हणतात-

ऋषिभिर्बहुधा गीतं छन्दोभिर्विविधैः पृथक्

ब्रह्मसूत्रपदैश्चैव हेतुमद्भिर्विनिश्चितैः ॥ १३-४

"ऋषींनी (वैदिक ऋचांतून) विविध छंदांच्या द्वारे वेगवेगळें भिन्नभिन्न प्रकारें गाइलें, व (उपनिषदांत) तर्कयुक्त सुनिश्चित रीत्या ब्रह्मविषयक सूत्र-बद्ध वचनांत कथन केलें" (ज्ञान माझ्याकडून संक्षेपांनें श्रवण कर). येथें काहीजण प्रथम ओळीचा संबंध उपनिषदाशी लावून दुसरीचा आचार्य बादरायण-रचित ब्रह्मसूत्र (वेदान्तसूत्र) या ग्रंथाशी लावतात. आणखी कोणी या श्लोकांत स्मृतिग्रंथांचाहि उल्लेख पाहतात.

ज्ञानेश्वर या क्षेत्रक्षेत्रज्ञ विचारावर कसे नाना प्रकारचे मतभेद आहेत हे दाखवून नंतर म्हणतात-

हे बहु उस्विखी । ऋषीं केली नैमिषी ।

पुराणें इयेविषी । मतपत्रिका ॥ १३-६६

अनुष्टुभादि छंदें । प्रबंधी जे एंवविधें ।

तें पत्रावलंबन मदें । करितो अझुनी ॥ ६७

वेदींचें बृहत्सामसूत्र । जें देखणेंपणें पवित्र ।

परी तयाही हें क्षेत्र । नेणवेचि ॥ ६८

आणीक आणिकीही बहुती । महाकवीं हेतुमती ।

ययालागी मती । वेंचिलिया ॥ ६९

परी ऐसें हें एवढें । कीं अमुकैयांचेचि फुडें ।

हें कोणांही वरपडे । होयेचिना ॥ ७०

आतां यावरी जैसें । क्षेत्र हें असे ।

तुज सांगों तैसें । साद्यंतु गा ॥ ७१

ज्ञानेश्वर या श्लोकांत पुराणांचा, वैदिक बृहत्सामसूत्राचा व अन्यहि अनिर्दिष्ट ग्रंथांचा उल्लेख पाहतात. यासंबंधांत अनेकांनीं अनेक अनुमानें केलीं असल्यानें ज्ञानेश्वरांच्या या अर्थबिद्दल मला कांही म्हणावयाचें नाही.

पण बरील ओळ्यांत आणखीहि एक कल्पना लिहितांना गीताकारांच्या मनासमोर कोणतेहि ग्रंथ असोत. पण त्यांनी त्याबद्दल यात्किंचितहि अनादर न दाखवितां उलट त्यांतलेंच विवेचन मी तुला थोडक्यांत सांगतो असे श्रीकृष्ण म्हणतात (श्लोक ३). अन्य सर्व भाष्यकारांनीं हाच आशय घेतला आहे पण ज्ञानेश्वर मात्र येथें असा ध्वनि पाहतात कीं, गीतेच्या पूर्वी कोणा-लाहि या क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचारार्थे यथार्थ आकलन न होऊन गीतेंत प्रथमच त्याचें खरें स्वरूप सांगितलें जात आहे. मूळ श्लोकांत पूर्वसूरीबद्दल अशी तुच्छतेची भावना दिसत नाही. किंबहुना 'ऋषिभिः', 'गीतं', 'हेतुमदभिः', 'विनिश्चितैः', हे शब्द आदरसूचक आहेत. या विपरीत भावना व्यक्त करितांना गीताकार 'प्रज्ञावाद' (श्लोक २-११), 'वेदवादरताः नाय्यदस्तीतिवादिनः' (२-४२), 'अकृ-त्स्नविदो मन्दान्' (३-२९), 'बालाः प्रवदन्ति' (५-४). असे शब्दप्रयोग वापरतात. येथें तसें कांहीं नाही. असें असतां, क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचारासंबंधांत ज्ञानेश्वरांनीं श्रीकृष्णाचे तोंडीं पूर्वकालीन चिंतनाविषयीं असा अनादर कोणत्या आधारे घातला आहे ?

'हत्वापि स इमान् लोकान्'

गीतोपदेशाच्या समारोपांत पुढील एक विशेष महत्त्वाचा श्लोक येतो.

यस्य नाहंकृतो भवो बुद्धिर्यस्य न लिप्यते
हत्वापि स इमान् लोकान् न हन्ति न निबध्यते ॥ १८-१७
(या श्लोकाचा अर्थ वर दिला आहे) .

येथें 'इमान् लोकान्' चा संबंध शंकराचार्य सर्व प्राण्यांशीं लावतात, 'इमान् लोकान् सर्वान् प्राणिन इत्यर्थः' ज्ञानेश्वरहि तसेंच करतात; इतकेंच नव्हे तर त्यांत स्वर्ग, मृत्यु व पाताळ या तिन्ही लोकांचा समावेश करतात. आणि मग त्यावर आपला मायावादी स्वप्नदृष्टान्त कसा लावतात हे वर उद्धृत केलें आहे. त्याच संदर्भात ते आणखी म्हणतात-

पैं चित्रांचें जळ हुतांशु । तो दृष्टीचाचि आभासु

पटीं आगी वोलांशु । दोन्ही नाही ॥ १८-४४६

मुक्ताचें देह तैसें । हालत संस्कारवर्षें ।

तें देखीनि लोक पिसे । कर्ता म्हणती ॥ ४४७

आणि तया करणेया आंतु । घडो तिही लोकां घातु

परी तेणें केला हे मातु । बोलों नये ॥ ४४८

आगा अंधारुचि देखावा तेजें । मग तो फेडीजे हें बोलिजे
तैसें ज्ञानिया नाहीं दुजें । जें तो मारी ! ॥ ४४९

म्हणौनि तयाची बुद्धी । नेणें पापपुण्याची गंधी
गंगा मीनलिया नदी । विटालु जैसा ॥ ४५०

पण त्रैलोक्याचा, सर्व विश्वाचा, नाश कोण करणार ? केवळ परमेश्वर व तोहि कल्पतां ! या कल्पनेचा मानवी जीवनाशीं कांहीहि संबंध नाही. आणि म्हणून गंधींनीं आपल्या 'अनासक्ति योग' पुस्तकांत लिहिलेहि आहे की, या श्लोकांत गीताकारांनीं भूमितीच्या काल्पनिक रेखेप्रमाणें एक केवळ काल्पनिक आदर्श व्यक्त केला आहे, व तो परमेश्वरासाठींच असून मानवानें तसा कांहीहि प्रयत्न करू नये. पण अशा प्रकारें गीतोपदेशाचें महत्त्व कमी करण्यापेक्षां, येथें 'इमान्' चा संबंध अर्जुनासमोर कुक्षेत्रावर उभे असलेल्या शत्रूसैन्याशीं लावणें सयुक्तिक आहे. रामा-नुजाचार्यांनीं असेंच केलें आहे. तसा अर्थ केला म्हणजे या श्लोकांत कांहीहि अति-मानवता न दिसून उलट त्याचा प्रत्यक्ष संबंध मानवी परिस्थितीशीं दिसून येईल. अहंकार व स्वार्थ सोडून तूं या व्याप्य युद्धांत संपूर्ण शत्रूसैन्याचा शौर्याने वध केला तरी तत्त्वतः त्याची जबाबदारी तुजवर येणार नाही, हा श्रीकृष्णाचा अर्जुनाला येथें समारोपात्मक संदेश आहे. दुष्ट आततायी शत्रूविरुद्ध युद्धार्थ समाजाला उद्युक्त व प्रोत्साहित करण्यासाठीं वीरसाला पोषक असा हा श्रीकृष्णाचा उपदेश असतां, समोरील प्रत्यक्ष शत्रूसैन्याऐवजीं अखिल विश्वाची भलतीच कल्पना करून आणि शिवाय त्यावर आभासमय स्वप्नसृष्टीचें आवरण घालून त्या श्लोकांतील सारा ओजपूर्ण ध्वनीच निघून गेला आहे.

या श्लोकांतील 'इमान् लोकान्' चा अर्थ लावण्यासाठीं अकराव्या अध्यायां-तील श्लोक ३२, ३३, ३४ कडे पुन्हा लक्ष देणें इष्ट आहे. तेथें श्रीकृष्ण म्हणतात, 'कालो ऽस्मि लोकक्षयकृत् प्रवृद्धो । लोकान् समाहर्तुमिह प्रवृत्तः' हे 'लोक' कोण ? येथें मात्र बहुतेकांनीं त्याचा संबंध कुक्षेत्रावर त्यावेळीं उपस्थित लोकां-शींच लावला आहे, पण उभय पक्षांचे कीं केवळ कौरव पक्षाचे ? या श्लोकाच्या [११-३२] चवथ्या वरणांत 'प्रत्यनीकेषु योधाः' म्हटलें आहे, त्याचा अर्थ शत्रुपक्षीय योद्धे असा आहे, व जे तेथें उभय पक्षांचे योद्धे पाहतात त्यांना 'क्रते ऽपि त्वा' या शब्दांचा कसा अस्वाभाविक व संदर्भविरोधी अर्थ करावा लागतो हें वर दाखविलेंच आहे.

तेथें फक्त कौरवपक्षीयच अभिप्रेत आहेत त्याचें आणखीहि एक प्रमाण 'पाहा. मी येथें' लोकांचा 'संहार करण्यासाठीं प्रवृत्त झालों आहे असें म्हणून श्रीकृष्णांनीं श्लोक ११-३४ मध्यें नावें घेऊन उल्लेखिलेले द्रोण, भीष्म, जयद्रथ व कर्ण हे सारे

कौरवपक्षीयच होत. आणि जरी त्याबरोबरच 'तथा अत्यान्ति योधवीरान्' असे म्हटले आहे. तरी त्यांना 'त्वं जहि' म्हणजे तू निःशंक मार असे लागलीच म्हटले असल्याने, तेही सर्व शत्रुपक्षाचेच मानले पाहिजेत. याप्रमाणे ज्यांच्या संहारार्थ विराटरूप श्रीकृष्ण प्रवृत्त झाले होते. [अर्थात जे श्रीकृष्णांनुसार 'वधार्ह' झाले होते] ते 'लोक' म्हणजे कौरवपक्षीय योद्धे होते; व म्हणून त्याच संदर्भात श्लोक १८-१७ मधील 'इमान् लोकान्' चा अर्थहि करणे उचित आहे.

येथे एका शक्रेचा विचार करतो. जर कौरवपक्षीयांचा संहार हे श्रीकृष्णांचे प्रयोजन होतं, तर अर्जुनाने त्याबरोबरच स्वपक्षातील प्रमुख वीरांनाहि विराटरूपाच्या मुखात प्रवेश करतांना पाहिले, (श्लोक ११-२६) हे कसे? याचे उत्तर त्या युद्धात न्यायाच्या बाजूने दुष्टांविरुद्ध लढतांना पांडवपक्षाचीहि हानि अटळ होती. पण स्वतः श्रीकृष्णांचे ते प्रयोजन नव्हते. त्यांचे प्रयोजन 'दुष्कृतां विनाशाय' व 'साधूनां परित्राणाय' होते; 'साधूनां विनाशाय' नव्हते. पण या विश्वाच्या गुंतागुंतपूर्ण रचनेत कधीकधी देशद्रोही उदयभानूला मारतांना देशभक्त तानाजीला मराठे लागते. दुष्टांचा विनाश बहुधा सहजासहजी होत नाही; त्यासाठी सज्जनांनाहि झळ सोसावी लागते. मात्र कर्मसिद्धांतानुसार त्याची पुढे उचित भरपाई होते. पण मुळात त्यांचा संहार हे ईश्वरी प्रयोजन नाही. यासाठी कांहीं स्वपक्षीयांना विश्वरूपाच्या मुखात प्रवेश करितांना अर्जुनाने पाहिले, तरी आयले प्रयोजन सांगतांना स्वतः श्रीकृष्णांनी फक्त कौरवपक्षीयांचाच उल्लेख केला हे ध्यानांत घेण्यासारखे आहे.

निष्काम कर्महि 'कार्य' पाहिजे

वरील श्लोकांतील 'इमान् लोकान्' चा हा सुसंगत अर्थ करणे कसे विशेष महत्त्वाचे आहे हे पाहा. अर्जुनाच्या शत्रुपक्षाचा वध न्याय्य होता; व म्हणून तो करण्यांत पाप व बंधन नव्हते. पण 'इमान्' चा वेगळा अर्थ केला तर येथे असा आशय संभवतो की, निरहंकार व निष्काम वृत्तीने कांहीहि कर्म-मग ते साऱ्या विश्वाच्या नाशासमान कां होईना-केले तरी दोष लागत नाही. गतिच्या अनुसार निष्कामवृत्ती ही नैतिकतेची एकमेव कसोटी आहे असे प्रतिपादन करणाऱ्यांना या श्लोकांतून असा ध्वनि काढण्याचा मोह असतो. पण तो गीतोपदेशाचा विपर्यय आहे. याचे विस्तृत विवेचन मी 'गीतातत्त्वदर्शन' मध्ये केले आहे.

गीतोक्त आदर्श कर्म निष्काम-निरहंकार व शिवाय प्रत्यक्षात 'कार्य' ही असले पाहिजे. (श्लोक ३-१९, ६-१, १७-२०). निष्काम असूनहि कर्म अकार्य असेल तर ते तामस होय. निष्काम अकार्य कर्मपिशां सकाम कार्य कर्महि चांगले; मात्र निष्काम कार्य कर्म हा आदर्श होय. प्रस्तुत श्लोकांत ज्या दुष्टांचा वध कार्य

(न्याय्य व अपरिहार्य) असेल त्याचाच विचार आहे, इतरांचा नाही, हे स्पष्ट लक्षांत घेणे आवश्यक आहे. गीतेतील आदर्श पुरुष 'सर्वथा वर्तमानो ऽपि' (६-३१, १३-२३) 'शुभाशुभ परिस्थायी' [१२-१७], व 'सर्वकर्मण्यपि कुर्वणः' [१८-५६] असला, तरी याचा आशय तीट पाहिला पाहिजे. वैयक्तिक सुखदुःख-स्वरूप शुभाशुभफलाविषयी तो उदासीन असतो. [९-२८]; पण त्याच्या दृष्टीत कर्माचा कार्याकर्मभेदच उरत नाही असे नाही. तसेच, स्वर्गसुख प्राप्त करून देणाऱ्या पुण्याविषयी तो उदासीन असला [२-४३, ४४, ४५; ८-१६, २८; ९-२०, २१] तरी नैतिक अधःपाताला नेणाऱ्या पापाविषयीहि तो तसाच उदासीन असतो असे नव्हे. धर्जुनाच्या दारुण पापभयाला श्रीकृष्णांचे उत्तर 'पाप लागले तरी तू चिंता करू नकोस' असे नसून, 'नवं पापमवाप्ससि' [२-३८], 'लिप्यते न स पापेन' [५-१०], 'अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः' [१८-६६] असे आहे!

सुखाचे प्रकार

अठराव्या अध्यायात एक श्लोक असा आहे.

सूखं त्विदानीं त्रिविधं शृणु मे भरतर्षभ
अभ्यासाद्रमते यत्र दुःखान्तं च निगच्छती ॥ १८-३६

येथे पहिल्या ओळीचा अर्थ 'भरतश्रेष्ठा, आता सुखाचेहि तीन प्रकार मी तुला सांगतो, श्रवण कर' असा असून, दुसऱ्या ओळीचा अर्थ 'ज्यात मानव अभ्यासाद्वारे रचि घेतो व दुःखाच्या अंताला प्राप्त होतो' असा आहे. यांत पहिल्या ओळीत सुख तीन प्रकारचे म्हटले असून, यानंतरच्या श्लोकांत क्रमशः सात्त्विक, राजस व तामस सुखांचे वर्णनहि आहे. पण या श्लोकाच्या दुसऱ्या ओळीचा संबंध कशाशी आहे? कांहीजण तेथूनच सात्त्विक सुखाच्या वर्णनाचा आरंभ पाहून त्याला लागूनच पुढील [३७] श्लोक घेतात. अन्य भाष्यकार त्या ओळीचा संबंध प्रथम ओळीशीच लावून, या संपूर्ण श्लोकात एकूण सुखांचे सामान्य वर्णन पाहतात. ज्ञानेश्वरांनी यातील दुसरा मार्ग अवलंबिला आहे. मला स्वतःला ते पटत नाही. ज्या सुखांत अभ्यासामुळे रस निर्माण होतो व ज्यामुळे दुःखाचा अंत होतो ते सुख सात्त्विक मानणेच उचित होईल. राजस व तामस सुखांत रममाण होण्यास 'अभ्यासाची' विशेष आवश्यकता नाही; व त्या सुखाने दुःखाचा अंत होण्याऐवजी 'न जातु काम कामानां उपभोगेन शान्त्यति' या वचनाप्रमाणे अस्वस्थता व अशांति वाढण्याचाच संभव अधिक राहिल. पण ज्यार्थी ज्ञानेश्वरांनी केलेला अर्थ धनपत्नी व नीलकंठसारख्या तुरळक भाष्यकारांनीहि कां होईना पण संभाव्य मानला आहे, त्यार्थी मी त्याबद्दल येथे अधिक कांही म्हणू चाहत नाही.

परंतु याशिवाय असें कीं, या श्लोकाच्या दोन्ही ओळींत मिळून ज्या सुखाचा निर्देश आहे असें ज्ञानेश्वर मानतात त्यांचे वर्णन करितांना ते म्हणतात—

म्हणे सुखत्रयसंज्ञा । सांगों म्हणौनी प्रतिज्ञा ।

बोलिलीं तें प्राज्ञा । ऐक आतां ॥ १८-७७२

तरी सुख तें गा किराटी । दावीजेल तुज दिठी ।

जें आत्मयाचिये भेटी । जीवासी होय ॥ ७७३

परी मात्रेचेनी मापें । दिव्यौषध जैसे घेये

कां कथिलावें कीजे रुपें । रसभावनीं ॥ ७७४

तेवीं जालेनी सुखलेशें । जीव भावलिया अभ्यासें ।

जीवपणाचें नासे । दुःख जेथें ॥ ७७६

तें येथ आत्मसुख । जालें असे त्रिगुणात्मक ।

तेही सांगों एकैक । रूप आतां ॥ ७७७

पण या सर्वसामान्य सुखानुभवालाच जीवात्मसंयोगानें प्राप्त होणारें आत्मसुख म्हटल्यावर त्याचे सात्त्विक, राजस व तामस असे भेद कसे होतील ? या श्लोकाच्या दोन्ही ओळींत वर्णित सुखाला आत्मज्ञानजन्य न मानतां केवळ सर्वसामान्य स्वरूपाचें मानून त्याचे असे त्रिविध भेद करणें वेगळें. पण तें आत्मसुखच मानून त्याचेही राजस व तामस प्रकार होऊ शकतात या ज्ञानेश्वरांच्या कल्पनेला गीतेंत आधार दिसत नाही.

□

४ :

ज्ञानेश्वरीचा सामाजिक दृष्टिकोण

गीतेच्या प्रगतिशील दृष्टीकडे डोळेझाक

सोळाव्या अध्यायाचे शेवटीं श्रीकृष्ण म्हणतात की, जे कामभावनेमुळे समाजातील प्रस्थापित शास्त्राचें उल्लंघन करतात त्यांना अती सुख व सद्गति प्राप्त होत नाही; यासाठीं शास्त्र प्रमाण मानून आचरण करणें चांगलें, सारांश रामदासांनीं म्हटल्याप्रमाणें 'जनीं निघ तें सर्व सोडोनि द्यावें । जनी वंद तें सर्व भावें करावें.' पण यावर अर्जुनांन सतराव्या अध्यायाचे प्रारंभीं एक मार्मिक शंका उपस्थित केली आहे. कामभावनेमुळे नव्हे, पण स्वतःच्या सश्रद्ध बुद्धीनें प्रेरित होऊन जे शास्त्र-विरोधी कर्म करतात ते नेहमींच निंद्य असतात काय ?

ये शास्त्रविधिमुत्सृज्य यजन्ते श्रद्धयान्विताः

तेषां निष्ठा तु का कृष्ण सत्त्वमाहो रजस्तमः ॥ १७-१

'कृष्णा, जे शास्त्रात दिलेला विधि सोडून, पण तरीहि (श्रेयाविषयी) श्रद्धेने युक्त होऊन, (स्वतःच्या बुद्धीला योग्य वाटतें त्या प्रकारें) यजन (अदि कर्म) करतात त्यांची निष्ठा कोणत्या स्वरूपाची मानावी— सात्त्विक, राजस की तामस ?'

यावर श्रीकृष्ण म्हणाले—

त्रिविधा भवति श्रद्धा देहिनां सा स्वभावजा

सात्त्विकी राजसी चैव तामसी चेति तां शृणु ॥ १७-२

सत्त्वानुरूपा सर्वस्य श्रद्धा भवति भारत

श्रद्धामयो ऽयं पुरुषौ यो यच्छ्रद्धः स एव सः ॥ ३

यजन्ते सात्त्विका देवान् यक्षरक्षांसि राजसाः

प्रेतान् भूतगणांश्चान्ये यजन्ते तामसा जनाः ॥ ४

'मानवांची ती स्वभावजन्य श्रद्धा सात्त्विक, राजस व तामस या तीन प्रकारची असते; ती ऐक—२. अर्जुना, प्रत्येकाची श्रद्धा आपापल्या प्रकृतिस्वभावानुरूप असते.

प्रत्येक मानव श्रद्धात्मय असतो; ज्याची जशी श्रद्धा असेल तसा तो होतो-३. सात्त्विक (प्रकारची श्रद्धा ठेवणारे) व्यक्ति देवाचे, राजस (श्रद्धायुक्त) व्यक्ति यक्षराक्ष- साचे, शेष म्हणजे तामस (प्रकारची श्रद्धा बाळगणारे) व्यक्ति प्रेतभूतादींचे यजन (पूजन) करतात.

या उत्तरांत गीताकारांचा एक उदार सामाजिक दृष्टिकोण व्यक्त झाला आहे. अंतिम श्रेयावर श्रद्धा ठेवीत जे शास्त्रविधी सोडूनहि आपल्या बुद्धीस अनुसरून आचरण करतील, ते सारेच निंदनीय असतात असें श्रीकृष्ण एकदम म्हणाले नाहीत अशा मनुष्याची श्रद्धा वस्तुतः कशा स्वरूपाची आहे यावर त्याच्या आचरणाचा बरेवाईटपणा अवलंबून राहिल. ती चांगली असेल तर त्याचे शास्त्रबाह्य आचरणहि सात्त्विक ठरू शकेल. साधारणतः प्रस्थापित शास्त्राचा आधार इष्ट; कारण शास्त्रही समाजाच्या दीर्घकालीन अनुभवावर आधारित असते. पण कालांतराने सामाजिक परिस्थिती बदलून कांही शास्त्रनियम निरर्थक व हानिकारक रूढीचे स्वरूप घेतात; व मग त्यांत परिवर्तन इष्ट ठरते. याशिवाय कधीं कधीं एखाद्या व्यक्तीची विशिष्ट परिस्थिती अपवादात्मक ठरून शास्त्रनियमांचे उल्लंघन इष्ट होऊ शकते. मात्र असें परिवर्तन वा उल्लंघन स्वार्थप्रेरित नसावे; व ते अंती खरोखर श्रेयस्कर असावे प्रस्थापित शास्त्राची कास सोडणारा वस्तुतः देवाची म्हणजे श्रेष्ठ मूल्यांची उपासना करू चाहतो किंवा यक्षराजाची १ म्हणजे मध्यम मूल्यांची, अथवा भूतप्रेतस्वरूप हीन मूल्यांची, हे पाहून त्याच्या कृतीचे नैतिक मूल्य ठरवावे लागेल.

अशा प्रकारे साधारणतः शास्त्रपालनाचा आदेश देऊनहि गीताकारांनीं येथे शास्त्र व बुद्धि, परंपरा व सुधारणा, यांच्या समन्वयाचा मार्ग मोकळा ठेवला आहे. पण खेदाची गोष्ट अशी की, अनेकांनी येथे संकुचित अर्थ करून या प्रश्नांत्तरांचे सामाजिक महत्त्वच नष्ट करून टाकले आहे. ज्ञानेश्वर अर्जुनाचा तो प्रश्न असा मांडतात-

जें शास्त्रवाचूनि आणिकें । प्राणिया स्वमोक्षु न देखे

ऐसें का कैपखें । बोलिलासि ॥ १७-३५

तरी न मिळेचि तो देशु । नव्हेचि काळा अवकाशु ।

जो करवी शास्त्राभ्यासु । तोही दुरी ॥ ३६

आणि अभ्यासो विरजिया । होतो जिया सामुग्रिया ।

त्याही नाही आपतिया । तिये वेळीं ॥ ३७

उजु नोहेचि प्राचीन । नेदीचि प्रज्ञा संवाहन ।

ऐसें ठेले आपादन । शास्त्राचे जया ॥ ३८

१. यक्ष-देवांचे कोषपाल. रक्षस्-देवांचे कोषरक्षक सेवक.

किंबहुना शास्त्रविधीं । एकही न लाहातीचि नखी ।
म्हणौनि उखिविखी । सांडिली जिहीं ॥ ३९
परी निर्धारुनि शास्त्रें । अर्थानुष्ठानें पवित्रें ।
नांदताति परत्रें । साचारे जे ॥ ४०
तयाऐसें आम्ही होआवें । ऐसी चाड बांधोनि जावें ।
घेती तयांचे मागावे । आचरावया ॥ ४१
धड्याचिया आखरां- । तळी बाळ लिहे दातारा ।
का पुढांसूनि परिकरा । अक्षम चाले ॥ ४२
तैसें सर्वशास्त्रनिपुण । तयांचें जें आचरण ।
तेंचि करिती प्रमाण । आपलिये श्रद्धे ॥ ४३
मग शिवादिकें पूजनें । भूम्यादिकें महादानें ।
अग्निहोत्रादि यजनें । करिती जे श्रद्धा ॥ ४४
तयां सत्त्वरजतमां- । माजीं कोण पुरुषोत्तमा ।
गति होय ते आम्हां । सांगिजो जी ॥ ४५

या ओव्या शंकराचार्याच्या भाष्यास अनुसरून आहेत, पण गीतेतील मूळ श्लोकास धरून नाहीत. ज्ञानेश्वर अर्जुनाच्या प्रश्नाचा आशय असा घेतात कीं एखाद्यास प्रत्यक्ष शास्त्रज्ञान नसतां तो कोणा शास्त्रे जाणणाऱ्या व तदनुसार वागणाऱ्यांचे अनुकरण करील तर तें सात्त्विक, राजस कीं तामस समजावें ? पण असे अनुकरणात्मक आचरण शास्त्रविरोधी होणार नाही, शास्त्रानुकूलच होईल. उलट अर्जुनाचा प्रश्न 'शास्त्रविधिम् उत्सृज्य' केलेल्या आचरणाशी आहे; आणि त्यांतच त्या प्रश्नाचे व श्रीकृष्णाच्या उत्तराचे महत्त्व आहे. अर्जुनाच्या प्रश्नांत उल्लेखित आचरण व्यापक हिताचे ठायीं सश्रद्ध पण तरीहि प्रचलित शास्त्राच्या विरुद्ध आहे. तेहि चांगलें असू शकतें; मात्र हें त्याच्या वास्तविक गुणावगुणांवर निर्भर आहे असे श्रीकृष्णाचें प्रतिपादन आहे. हळूहळू अशा सत्प्रवृत्त सात्त्विक आचरणां प्रचलीत अनिष्ट रूढींची पकड ढिली पडून शास्त्रांतहि इष्ट परिवर्तनाचा मार्ग मोकळा होतो.

पूर्णपणे शास्त्रव्यवस्थाहीन, परंपराहित, वैयक्तिक बेबंदशाहीनें ग्रस्त समाज विस्कळीत होऊन जाईल; व तसेंच पुरातन शास्त्रनियमांचें बदलत्या परिस्थितीत व्यर्थ अधानुकरण करीत राहणारा समाजहि प्रगतिविन्मुख होऊन काळाच्या प्रवाहांत नष्ट होऊ लागेल. भारतवर्षांत गेली कित्येक शतके कांही प्रस्थापित शास्त्र-नियमांना पूर्णतः अपरिवर्तनीय मानून त्यांच्या निरपवाद पालनावर जोर देण्यात

आला, व त्याचे घोर दुष्परिणामहि झाले. या विरुद्ध आधुनिक युगांत राजा राम-मोहन राय यांचेपासून एक नवी लहर प्रारंभ झाली. तिला विवेकानंद, गांधी, सावर-कर, राधाकृष्णन्, आदींनी अधिकाधिक चालना देऊन, आज अनेक दिशांनीं नव-चिंतन चालू आहे. मौज अशी की, गांधींच्या सत्याग्रहस्वरूपां सविनय कायदे-भंगाचीहि गीतेच्या याच श्लोकांनीं पुष्टि होऊं शकते; पण स्वतः त्यांना किंवा त्यांचे भाष्यकार महादेव-देसाई यांना या दृष्टीने या श्लोकांच्या महत्त्वाची पुरेशी जाणीव होती असे दिसत नाही !

कधीं कधीं व्यक्तींच्या जीवनांतहि अपवादात्मक परिस्थिति निर्माण होऊन प्रस्थापित शास्त्रनियमांचें उल्लंघन इष्ट ठरूं शकतें. प्रत्यक्ष गीतेतील अर्जुनाची परिस्थिती अशीच होती. 'आचार्य देवो भव' हा शास्त्रनियम इष्ट नाही असें कोण म्हणेल ? आणि म्हणूनच द्रोणादीविरुद्ध मी कसें लढावे अशी रास्त शंका अर्जुनाचे मनांत उत्पन्न झाली. पण स्वतः श्रीकृष्णहि आपल्या आचरणानें व तत्त्वतः (पाहा श्लोक १३-७) तो नियम मानीत असले तरी, अर्जुनाच्या विशिष्ट परिस्थितीत तो बाजूस सारून त्यानें तें धर्म्य युद्ध करावें असें श्रीकृष्णांनीं सांगितलें. फार कशाला ? स्वतः ज्ञानेश्वरांच्याच वडिलांचें उदाहरण पाहा. संन्यासाश्रमातून पुनः गृहस्थाश्रमांत येणें सर्वसाधारणपणें शास्त्रविरुद्ध असल्यानें तत्कालीन समाजानें साहजिकच विठ्ठलपंतांना विरोध केला. पण गृहस्थाश्रमांत त्यांचा पुनर्प्रवेश 'कामकारत' नसून, गुर्वज्ञानुसार म्हणजेच श्रीकृष्णांच्या वरील उत्तरानुसार सात्त्विक श्रद्धेंत युक्त असल्यानें, शवटीं तें 'शास्त्रविधिम् उत्सृज्य' आचरण हि क्षम्य व मान्य ठरलें. ज्ञानेश्वर (व निवृत्तीनाथ) यांनी या दृष्टीनें विचार केला असता तर ज्ञानेश्वरीतील वरील ओव्या भिन्न प्रकारें लिहिल्या गेल्या असत्या असें म्हणावेसें वाटतें !

वर्णभेद व नैतिक गुणावगुण

अलीकडे कांही वर्षांपूर्वी भारतवर्ष, खंडित स्वरूपात कां होईना, स्वतंत्र झाला. तत्पूर्वी अनेक शतकें त्याची अवस्था दयनीय होती. त्याच्यावर एकामागून एक परकीय आक्रमणें होऊन त्याचे लचके तोडले जात होते. साहित्य, संस्कृती, अध्यात्म आदि बाबतींत उन्नत असा हा विस्तीर्ण देश तरीहि इतक्या दीर्घकाल त्या आक्रमणांना नीट तोंड कां देऊं शकला नाही ? महाराष्ट्रात छत्रपति शिवाजीचें स्वराज्य व दक्षिणेंत विजयनगरचें साम्राज्य अशा कांही मोजक्या घटना सोडल्या, तर शेष देश-हताश व हीनदीन होऊन कां बसला ? आणि त्या स्वतंत्र सत्ताहि कांही पिढ्या-नंतर पुनः परकीयांकडून का उद्ध्वस्त होऊं शकल्या ? आक्रमक अल्पसंख्य असतांहि अनेक पटींनी मोठ्या भारतीय समाजावर कसे राज्य करूं शकले ?

या देशांत प्रथमपासूनच शौर्याची उज्ज्वल परंपरा होती, समयानुकूल शस्त्रें होती, 'हतो वा प्राप्स्यसि स्वर्गं जित्वा वा भोक्ष्यसे महीम्' । तस्मादुत्तिष्ठ कौन्तेय युद्धाय कृतनिश्चयः' अशी ललकारी देणारी गीता होती, आणि बुद्धीचीहि वाण नव्हती. पण येथील सामाजिक एकात्मतेच्या अभावाचा फायदा घेऊन परकीयांनी अल्प आयासाने आपला कार्यभाग साधला. मात्र आधुनिक काळांत भारतीय विचार-कांच्या ध्यानांत ही गोष्ट आली असून इष्ट सुधारणा होत आहे.

या संबंधात ज्ञानेश्वरीची भूमिका काय राहिली ? गीतेंत चातुर्वर्ण्यचि कांही उल्लेख आले आहेत. चवथ्या अध्यायांत श्रीकृष्ण म्हणतात, 'चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टं गुणकर्मविभागशः' (४-१३), आणि शेंवटच्या अध्यायांत चार वर्णांची विभिन्न कर्मे सांगतांना पुनः म्हणतात—

ब्राह्मणक्षत्रियविशां शूद्राणां च परंतप

कर्माणि प्रविभक्तानि स्वभावप्रभवैर्गुणैः ॥ १८-४१

'अर्जुना, ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य आणि शूद्र यांची कर्मे स्वाभाविक उत्पन्न गुणां-नुसार वेगवेगळी सांगितली गेली आहेत.' वर्णांची कर्मविभागणी त्यांच्या स्वभाव-जन्य गुणांनुसार असल्याचें येथें म्हटलें आहे. हे गुण कोणते ? अनेकांनी ते सत्व-रजतम मानून ब्राह्मण स्वभावतः सत्वगुणी, क्षत्रिय सत्वमिश्रित रजोगुणी, वैश्य तममिश्रित रजोगुणी व शूद्र तमोगुणी, या आधारे श्रीकृष्ण त्यांची विशिष्ट कर्मे सांगत आहेत असे म्हटलें आहे. कोणी या तपशिलात थोडासा फरक करतात. ज्ञानेश्वरानीं हिाच दृष्टिकोण स्वीकारला आहे. श्लोक ४-१२ वरील आपल्या भाष्यांत त्यांनी सत्त्वरजतमांचा स्पष्ट उल्लेख केला नसला तरी पुढील उद्गार काढले आहेत.

आतां याचिपरि जाण । चा-ही हे वर्ण ।

सृजिले म्यां गुण- । कर्मविभागें ॥ ४-७७

जे प्रकृतीचेनि आधारें । गुणाचेनि व्यभिचारें ।

कर्मे तदनुसारें । विवंचिलीं ॥ ७८

पण श्लोक १८-४१ वरील ओव्यात त्यांनी चातुर्वर्ण्याशीं सत्त्वरजतमाचा संबंध निःसंदिग्ध जोडला आहे.

जिये आत्मप्रकृतीचे इहीं । गुणीं सत्त्वादिकों तिहीं ।

कर्मे चौघां चहू ठाईं । वांटिलीं वर्णां ॥ १८-८२५

जैसें बापें जोडिलें लेंका । वांटिलें सूर्यें मार्ग पांथिकां ।

नाना व्यापार सेवकां । स्वामी जैसे ॥ ८२६

तैसी प्रकृतीच्या गुणी । जया कर्माची वेढावणी ।
केली आहे वर्णी । चहू इहीं ॥ ८२७

तेथ सत्त्वे आपल्या आंगी । समीननिमीन भागी ।
दोघे केले नियोगी । ब्राह्मण क्षत्रिय ॥ ८२८

आणि रज परी सात्त्विक । तेथ ठेविले वैश्यलोक ।
रजचि तममेसक । तेथ शूद्र ते गा ॥ ८२९

ऐसा येकाचि प्राणिवृंदा । भेदु चतुर्वर्णा ।
गुणीचि प्रबुद्ध । केला जाण ॥ ८३०

मग आपुलें ठेविलें जैसे । आइतेंचि दीपें दिसे ।
गुणभिन्न कर्म तैसे । शास्त्र दावी ॥ ८३१

पण चातुर्वर्ण्याचा सत्त्वरजतमादि गुणांशीं असा संबंध जोडण्याला गीतेंत आधार नाही. गीतेच्या १४ व्या अध्यायांत सत्त्वरजतमाचीं जीं लक्षणें दिलीं आहेत त्यांत आणि अध्याय १७ व १८ मध्ये यज्ञ, दान व कर्म आदींचे जे सात्त्विक, राजस व तामस भेद दाखविले आहेत त्यांतहि वर्णांचा उल्लेख नाही. उलट तें सारें विवेचन असें आहे की कोणत्याहि वर्णांचा माणूस आपल्या आचारविचारांवरून सात्त्विक, राजस किंवा तामस ठरू शकतो. ब्राह्मणांचे सारेच तप आणि सात्त्विक असतें असे नाही; तें राजस व तामसहि असू शकतें, आणि अन्य कोणांचेहि कर्म सात्त्विक असू शकते. महाभारताच्या शांतीपर्वांतहि (अध्याय ३४८) या तीन प्रकारांची चर्चा आली आहे. ज्ञानी पुरुषांनी उत्कृष्ट 'सात्वत धर्म' (गीतोक्त बुद्धियोग) आचरलेला असतां, नाना व्रतवैकल्यांच्या मागे लागणारे अन्य 'विप्र' तो कां आचरत नाहीं, असा प्रश्न जनमेजयानें केल्यावर (३४८-६७), वैशंपायनानें उत्तर दिलें-

तिस्रः प्रकृतयो राजन् देहबन्धेषु निर्मिताः

सात्त्विकी राजसी चैव तामसी चैव भारत ॥ ३४८-६८

'भरतनन्दना, देहबद्ध असलेल्या (प्राण्यां) साठी तीन प्रकारच्या स्वभावप्रकृति निर्मित आहेत- सात्त्विकी, राजसी व तामसी.' आणि यानंतर या तीन प्रकृतींचे लोक कसे वागतात हे सांगितले आहे. त्यात कोठेहि वर्णभेदाचा संबंध नाही. किंबहुना, येथे हे तीन प्रकार 'विप्रा' चेच दाखविले असून, सत्त्वगुणाचा संबंध ब्राह्मणांशी व तमोगुणाचा शूद्रांशी असा कांहीहि उल्लेख नाही. शांतिपर्वाच्या श्लोक २९६-२८ मध्ये तर शूद्रांचा प्रजापतीसमान, इतकेच नव्हे तर विष्णुसमान, मानल्याचेंहि म्हटले आहे.

याशिवाय, गीताकार असेहि म्हणतात कीं,

ऊर्ध्व गच्छन्ति सत्त्वस्था मध्ये तिष्ठन्ति राजसाः

जघन्यगुणवृत्तिस्था अधो गच्छन्ति तामसाः ॥ १४-१८

'सत्त्वगुणी व्यक्ति श्रेष्ठ गतीला जातात, रजोगुण्यांना मध्यम गति प्राप्त होते; व कनिष्ठ वृत्तीचे तामसी लोक अधोगतीला जातात.' पण जर सत्त्वरजतमाचा वर्णव्यवस्थेशीं आवश्यक संबंध लावला तर या श्लोकांतून काय ध्वनि निष्पन्न होईल ? जर एखादा वर्ण जात्याच तामस मानला तर आपल्या अशा स्वभावानुसार तो जीं कर्म करील तीं तामस होतील; व मग बरील श्लोकानुसार त्या वर्णाचे लोक अधोगतीलाच जात राहतील. पण चारहि वर्णांची 'स्वभावगुणानुसार' कर्म सांगून श्रीकृष्ण स्पष्ट म्हणतात-

स्वे स्वे कर्मण्यभिरतः संसिद्धिं लभते नरः

स्वकर्मनिरतः सिद्धिं यथा विन्दति तत् शृणु ॥ १८-४५

यतः प्रवृत्तिर्भूतानां येन सर्वमिदं ततम्

स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य सिद्धिं विन्दति मानवः ॥ ४६

श्रेयान्स्वधर्मो विगुणः परधर्मात्स्वनुष्ठितात्

स्वभावानियतं कर्म कुर्यान् नाप्नोति किल्बिषम् ॥ ४७

'आपापले कर्म निष्ठापूर्वक करणारी व्यक्ति परम सिद्धि प्राप्त करून घेते; स्वकर्मचरणांत तत्पर व्यक्ती कशा प्रकारें सिद्धी प्राप्त करते तें ऐक-४५. ज्यापासून सर्व प्राण्यांची उत्पत्ती होते व ज्यानें हे सर्व जग व्यापलें आहे, त्या (परमेश्वरा) चें पूजन स्वकर्तव्यपालन रूपानें करून मानव सिद्धि प्राप्त करतो-४६. आचरण्यास सुलभ (किंवा सुखकारक) परधर्मपेक्षा (कोणा इतराच्या कर्तव्यापेक्षा गुणहीन (कठीण, दुःख) स्वधर्म (स्वकर्तव्य) श्रेयस्कर होय; स्वभावानुरूप कर्तव्य करणाऱ्याला दोष (पाप) लागत नाही-४७.'

आपापलीं कर्म करून मानव सिद्धि प्राप्त करून घेतो. हे श्रीकृष्णाचे आधवासन केवळ द्विजांसाठी नसून, 'स्वकर्म' व 'स्वधर्म' यांत रत शूद्रांहि या मार्गे परम सिद्धि प्राप्त करून घेऊ शकतो. पण अशा स्थितीत तो व त्यांचे कर्म उघडच तामसी असणार नाही. तामस आचारानेहि सिद्धि प्राप्त होत असेल तर सारें नीतिशास्त्रच संपलें ! तात्पर्य, श्रीकृष्णांनी वर्णभेदानुसार सांगितलेल्या स्वभावसिद्ध कर्मांचा सत्त्वरजतम प्रवृत्तीशीं संबंध नाही.

स्वभावगुण म्हणजे काय ?

पण मग ती कर्मविभागणी स्वभावजन्म गुणांनुसार आहे याचा अर्थ काय ? येथें स्वभाव म्हणजे शारीरिक व मानसिक प्रवृत्ति असा आशय इष्ट आहे. सात्विक, राजस व तामस या नैतिक प्रवृत्ति आहेत. गीताप्रणीत चातुर्वर्ण्य जन्मजात मानलें तरी त्याचा मुख्य आशय इतकाच दिसतो की, समाजातील एका वर्गाची शारीरिक व मानसिक प्रवृत्ति, आनुवंशिकतेमुळे व/वा घरातील वातावरणामुळे, विद्यार्जनास विशेष अनुकूल असते, तर अन्य वर्गाची युद्धाकडे, वाणिज्याकडे किंवा इतर समाजोपयोगी कार्याकडे असते. पण या प्रत्येक गुणाचा किंवा प्रवृत्तीचा प्रत्यक्षांत उपयोग भिन्न भिन्न व्यक्ति सात्विक, राजस वा तामस प्रकारे करू शकतील. हा ज्याच्या त्याच्या इच्छेचा व नैतिकतेचा विषय आहे. आणि व्यक्तींना स्वकर्माची जी भिन्न बरीवाईट फळे भोगावी लागतात ती या नैतिक-अनैतिक स्वरूपावर अवलंबून असतात.

पण कोणत्याहि वर्णाच्या व्यक्तीने आपली विशिष्ट स्वाभाविक कर्मे केली, आणि नैतिक दृष्ट्या ती समान स्तराचीं असलीं तर त्या व्यक्तींना परिणामी सारखीच गति मात्र प्राप्त होईल असें गीतेचें म्हणणें आहे. महाभारतकारांचे अनुसार शूद्र श्रेष्ठ योगी होऊ शकतो; हे पुढे दाखवले आहे. पण असें असतांही चातुर्वर्ण्याचा नैतिक श्रेष्ठत्व कनिष्ठत्वाशी संबंध जोडला गेला हो दुर्भयाची गोष्ट झाली. गीतेकृत चातुर्वर्ण्याचें जें कांहीं इष्टनिष्ठ स्वरूप असेल तें असो, पण त्याला हा व्यर्थ भलताच विपरीत रंग देण्यात आला. परिणामी समाजाचा एक मोठा वर्ग वेगळा पडला. आणि कालांतरानें परकीय समाजाशी संपर्क आल्यावर आपल्या मूळ समाजापासून फुटून निघण्याचाहि विचार त्याच्या मनात येऊ लागला. या संबंधात महाभारतकारांचा प्रमुख सामाजिक संदेश जर आमच्या देशानें अधिक लक्षपूर्वक ग्रहण केला असता तर भारतवर्षातील समाजव्यवस्थेत उत्क्रांतीचा मार्ग मोकळा राहिला असता, व अनेक राष्ट्रीय दुर्घटना टळू शकल्या असत्या असा विचार मनात आल्यावाचून राहत नाही !

महाभारताची व्यापक दृष्टी

येथें महाभारतकारांची आणखीही एक विशेषता पहा. चातुर्वर्ण्याचा नैतिक उच्च-नीचतेशी मूलतः संबंध नाही; पण तो मानला तरी त्याहि दृष्टीनें या भेदाची तीव्रता कमी करण्याचा त्यांनी प्रयत्न केला. ब्राह्मण म्हणजे सत्त्वगुणी, सदाचारी व्यक्ति व शूद्र म्हणजे अपवित्र राहणीची अनाचारी व्यक्ती अशा धारणांचा 'इति स्मृतः' या शब्दांसह उल्लेख करून महर्षी भृगु स्पष्ट म्हणतात की, ज्या जन्म-

ज्ञानेश्वरी विरुद्ध गीता

: ८३

जात ब्राह्मणांत ते सात्विक गुण नसतील त्याला ब्राह्मण समजू नये व उलट ज्या जन्मजात शूद्रांत ते असतील त्याला शूद्र मानू नये.

शूद्रे चैतद्भवेत लक्ष्यं द्विजे तच्च न विद्यते

न वै शूद्रो भवेत् शूद्रो ब्राह्मणो न च ब्राह्मणः ॥ शांतिपर्व १८९-८

आणि हें सांगणारे भृगु म्हणजे गीतेच्या दहाव्या अध्यायांत 'महर्षीणां भृगुहं' असें श्रीकृष्णांनीं ज्यांच्या विषयीं अत्यंत सन्मानपूर्वक म्हटलें ते होत ! अशीच विचारसरणी वनपर्वत (अध्याय १८० श्लोक २५, २६) युधिष्ठिरानें संपदेहधारी नहुषास सांगितली असून, नहुषानेंहि ती मान्य केली आहे (१८१-४२, ४३). आणि याच आशयाचे उद्गार युधिष्ठिरानें यक्षरूपी धर्मजवळहि काढले असून (वनपर्व अध्याय ३१३-११०, १११), उद्योगपर्वतिहि (अध्याय ४३ श्लोक ४८, ४९) सनत्सुजात ऋषींनीं धृतराष्ट्रास असाच उपदेश केला आहे. सारांश, मुळांत वर्णभेदाचा सत्त्वरजादि नैतिक गुणांशी आवश्यक संबंध नाही, पण तो मानवाच्या असेल तर ज्या व्यक्तींत ज्या प्रकारचे तसे गुण असतील तदनुसार त्याचा वर्ण मानला जावा, मग जन्म कोणत्याहि कुलांत झाला असो, असें स्थूल रूपानें महाभारतातील प्रतिपादन दिसून येते.

महाभारतकारांनीं प्रत्यक्ष जीवनाच्या क्षेत्रांतहि वर्णभेदाची चौकट कशी लवचिक दाखविली आहे हे ध्यानांत घेण्यालायक आहे. द्रोण, अश्वत्थामा व कृप जन्मानें ब्राह्मण असतांही त्यांनीं पूर्ण उत्साहानें क्षत्रियकर्म केल्याचें दाखविलें आहे; द्रोण तर महायुद्धांत कौरव सैन्याचे सर्वमान्य प्रमुख सेनापतीहि झाले होते. उलट भीष्म क्षत्रिय कुलोत्पन्न असता मृत्युसमयीं त्याचे मुखानें गहन धर्मोपदेश वदविला असून अनेक श्रेष्ठ ऋषिमुनींनींहि तो सादर श्रवण केला. कर्ण समाजात सूतपुत्र म्हणजेच सामाजिकदृष्ट्या हीन कुलाचा म्हणून प्रसिद्ध असतांही त्याला त्याच्या शौर्याच्या गुणांवर अंगदेशचा राजा व पुढें महायुद्धात द्रोणानंतर कौरवांचा सर्वश्रेष्ठ सेनापतीहि करण्यात आलें. फार काय, स्वतः श्रीकृष्णहि जन्मानें ब्राह्मण नसतां त्याचे मुखानें पवित्र गीतोपदेश कथन केला आहे आणि तुलाधार नांवाच्या सात्विक वैष्णवाकडून अहंकारी जाजलि मुनीला सदाचाराचा उपदेश दाखविला आहे (शांतिपर्व अ. २६१ ते २६४). या सर्वांवरून महाभारताच्या महान कर्त्यांचा सामाजिक दृष्टिकोन दिसून येतो.

एक अनावश्यक दृष्टांत

गीतेच्या तिसऱ्या अध्यायांत स्वधर्मपालनविषयक पुढील श्लोक आहे.

श्रेयान् स्वधर्मो विगुणः परधर्मात् स्वनुष्ठितात्
स्वधर्मे निधनं श्रेयः परधर्मो भयावहः ॥ ३-३५

येथें स्वधर्माचें उदाहरण देतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात-

सांगै शूद्रघरीं आघवीं । पक्वान्नें आहाति बरवीं ।

तीं द्विजें केंवी सेवावीं । दुर्बळुं जरी जाहला ॥ ३-२२१

हें अनुचित कैसेनि कीजें । अग्राह केवीं इच्छिजे ।

अथवा इच्छिलेंही पाविजे । विघारीं पां ॥ २२२

ज्ञानेश्वरांनीं हें तत्कालीन सामाजिक धारणेनुसार लिहिलें आहे हें खरें; पण हें उदाहरण गाळलें असतें तर बरें झालें असतें. त्यांनीं या संबंधांत याशिवाय पुढील अन्य समर्पक दृष्टांत दिलेच आहेत.

तरी लोकांचीं धवळारें । देखोनियां मनोहरें ।

असती आपुलीं तणारें । मोडावीं केवीं ? ॥ २२३

हें असों वनिता आपुली । कुरूप जरी जाहली ।

तन्ही भोगतां तेचि भली । जियापरी ॥ २२४

आणि स्वकर्तव्यपालनाचा हा विचार गीताकारांनीं पुनः श्लोक १८-४७ मध्य सांगितला असतां, ज्ञानेश्वरांनीं तेथेंही पुढील मार्मिक दृष्टांत दिले आहेत.

आणि आपुली माये । कुब्ज जरी आहे ।

तरी जीये तें नोहे । स्नेह कुन्हें कीं ॥ १८-१२७

येरी जिया पराविया । रंभेहिनि बरविया ।

तिया काय कराविया । बाळकें तें ॥ १२८

अगा पाणियाहूनि बहुवें । तुपों गुण कीर आहे ।

परी मीना काय होये । असणें तेथ ॥ १२९

पें आघविया जगा जें विख । तें विख कीडिया पीयूष ।

आणि जगा गुळ तें देख । मरण तया ॥ १३०

हें सर्व पाहतां वरील शूद्रविषयक दृष्टांत अनावश्यक होता.

मात्र मी त्या दृष्टांताला केवळ आधुनिक दृष्टिकोनातून अनिष्ट मानीत आहे अस नाही. महान लेखकाच्या साहित्यांतहि काही अंशी समकालीन विचारांचे प्रतिबिंब उमटणें साहजिक असतें हें मला मान्य आहे. आणि या अशा सामाजिक विचारसरणीच्या मार्गे ज्ञानेश्वरांसारख्या विरक्तांचा कोणताहि वैयक्तिक स्वार्थ नव्हता याचीहि मला जाणीव आहे. पण तरीहि ज्ञानेश्वरी ज्या गीतेवर भाष्य आहे त्या मूळ गीतेच्या, व गीता ज्याचा भाग आहे त्या महाभारताच्या एकूण सामाजिक

भूमिकेशींहि वरील दृष्टांत कितपत सुसंगत आहे ? गीतेच्या सतराव्या अध्यायांत आहाराचे सात्त्विक, राजस व तामस प्रकार दिले आहेत (श्लोक १७-८, ९, १०) त्यांत अशा कल्पनेला स्थान नाही. याशिवाय महाभारतानुसार तरुण पांडव हस्तिना-पूरहून वारणावत नगरी गेले तेव्हां-

ते प्रविश्य पुरीं वीरास्तूर्ण जगमुखो गृहान्

ब्राह्मणां महिपाल रतानां स्वेषु कर्मसु ॥ आदिपर्व १४५-६

नगराधिकृतानां च गृहाणि रथिनां तदा

उपतस्थुर्नरश्रेष्ठा वैश्यशूद्रगृहाण्यपि ॥ ७

“राजा (जनमेजया) : (वारणावत) नगरींत प्रवेश केल्यावर ते वीर (पांडव) शीघ्र स्वधर्मपालनतत्पर ब्राह्मणांच्या घरी गेले-६ त्यानंतर ते नरश्रेष्ठ नगरांतील अधिकारी क्षत्रियांच्या घरी, व त्याप्रमाणेंच वैश्य व शूद्रांच्या घरीहि गेले.”

यात ब्राह्मण, क्षत्रिय (रथी) वैश्य, याप्रमाणें शूद्रांच्याहि घरी पांडव अगत्यपूर्वक गेले असें म्हटलें आहे. तेथें त्यांचा उचित आदरस्त्कार झालाच असणार.

महाभारतानुसार वारणावताच्या लाक्षागृहांतून पांडव (व कुंती) आपला जीव वाचवून पळाल्यावर, ते गुप्त वेषानें ब्राह्मण म्हणून राहू लागले. ते एकचक्रा नगरीत गेले; व तेथून द्रौपदीस्वयंवरासाठीं हुपदनगरांत गेले. तेथें ते एका कुंभाराच्या घरी (‘कुंभकारस्य शालायां,’ आदिपर्व १८४-६) ते राहू लागले असें महाभारत-कारांनीं सांगितलें आहे. स्वतः पांडवांना तर त्यांत काही गैर वाटलें नाहीच; पण ब्राह्मण म्हणून वावरत असतांहि कुंभाराच्या घरांत निवास करतात याबद्दल नगरांतहि कोणी आक्षेप घेतला नाही. फार काय, अर्जुनानें पण जिकल्यावर त्या दिवशीं व रात्रीं स्वतः राजकन्या नववधू द्रौपदीहि पांडवांच्याबरोबर त्याच घरात राहिली. या घराला पुढें ‘भार्गवकर्मशाला’ (आदिपर्व १९०-१८) असेंहि म्हटलें असलें, तरी तेथें भार्गव शब्दाचा अर्थ कुंभार असा आहे. तें घर ‘नगराच्या बाहेर’ होते (१९२-६) असेंहि म्हटलें आहे. महाभारतकारांनीं येथें निःसंशय पुनः एक उदार सामाजिक दृष्टिकोण व्यक्त केला आहे.

महाभारतातील एक सूचक कथा

पण इतकें कशाला ? महाभारताच्या आश्वमेधिक पर्वांत याविषयीं उत्तक मुनींची एक कथाहि आहे. युद्धसमाप्तीनंतर श्रीकृष्ण हस्तिनापूरहून द्वारकेस परत जात असतां, वाटेत मरुभूमीत त्यांना मुनिश्रेष्ठ उत्तक भेटले, अध्याय (५३). त्यांना श्रीकृष्णांनीं प्रथम आपलें दैवी स्वरूप शब्दांनीं वर्णन केलें (अ. ५४); तेथील अनेक श्लोकांचें गीतेंत श्रीकृष्णांनीं केलेल्या स्वतःच्या आध्यात्मिक वर्णनाशीं शब्दसम्य

आहे. नंतर श्रीकृष्णांनीं उत्तंक मुनीस (गीतेंत अर्जुनास दाखविलें तसें) आपलें विराटरूपहि दाखविलें (अ. ५५). आणि तेथून पुढे जातांना श्रीकृष्णांनीं उत्तंकास वर दिला कीं, मरुभूमींत पाण्याचा तुटवडा असल्यानें ज्यावेळेस पाण्याची तीव्र इच्छा होईल त्यावेळीं माझे स्मरण करावें.

यानंतर एक दिवस उत्तंक मुनीस फार तृषा लागून त्यांनीं श्रीकृष्णाचें स्मरण केलें. त्याबरोबर एक चांडाल समोर उपस्थित होऊन त्यानें त्यांना 'पाणी देऊं केलें. पण चांडालाच्या हातचें पाणी मुनि ग्रहण करीना. चांडालानें वारंवार आग्रह केला तरी उत्तंक मुनीनें त्याच्या हातून पाणी घेतलें नाही. यांवर चांडाल अदृश्य झाला. तें पाहताच मुनि चपापले व श्रीकृष्णांनीच आपल्यासाठीं तें पाणी पाठविले असावें; याची त्यांना कल्पना आली. तेवढ्यांत स्वतः श्रीकृष्णहि प्रकट झाले. उत्तंक त्यांना म्हणाले की आपण माझ्यासारख्या श्रेष्ठ विप्रासाठी असें चांडाल हस्ते पाणी पाठवा-वयास नको होते.

यावर श्रीकृष्णांची प्रतिक्रिया लक्षांत घेण्यासारखी आहे. तहानें व्याकूल असतां हि शूद्राच्या हातचें पाणी नाकारून 'स्वधर्मं निधनं श्रेयः' या उक्तीचें पालन केल्याबद्दल त्यांनीं मुनीस शाबासकी दिली नाही. उलट त्यांनीं त्याचा निवेद्य करून म्हटलें कीं, मी योग्य प्रकारेंच पाणी पाठविलें होतें; पण तू तें व्यर्थ अन्वरेलें. तू माझे स्मरण करतांच तुला प्रत्यक्ष अमृत देऊन ये असें मी इन्द्रास सांगितलें; प्रथम तो ऐकेना, पण नंतर म्हणाला की मी चांडालाच्या रूपांत उत्तंकाजवळ अमृत घेऊन जाईन. तदनुसार-इन्द्र अमृत घेऊन आला असतां तू ते नाकारलें हें अनुचित झालें. महाभारतकारांना या कथेच्या द्वारे काय सुचवावयाचें होतें ?

या संदर्भात ज्ञानेश्वरीच्या पुढील ओव्यांकडेहि येथें लक्ष देणे इष्ट आहे. गीतें-तील एक श्लोक असा आहे,

मां हि पार्थ व्यपाश्रित्य येऽपि स्युः पापयोनयः

स्त्रियो वैश्यास्तथा शूद्रास्तेऽपि यान्ति परां गतिम् ॥ ९-३२

'अर्जुना, जे कोणी पाप्यांना प्राप्त होणाऱ्या विशेष अवस्थेत जन्म घेणारे असतील तेहि. आणि स्त्रिया, वैश्य व शूद्र हे देवील, माझी भक्ति करून परम गतीला जातात.' महाभारतकारांनी या श्लोकांतील दुसऱ्या ओळीचा दृष्टिकोण अन्यत्रहि व्यक्त केला आहे. शांतिपर्वाच्या २४० व्या अध्यायांत योगसाधनेची प्रक्रिया अंतिम आत्मसिद्धिपावेतो वर्णन केली असून, त्यांत व गीतेच्या सहाव्या अध्यायांत बरेच शब्दसाम्यहि आहे. आणि शांतिपर्वाच्या त्या अध्यायाच्या शेवटीं व्यास म्हणतात-

अपि वर्णावकृष्टस्तु नारी वा धर्मकांक्षिणी

तावाप्येतेन मार्गेण गच्छेत्ताम् परमां गतिम् ॥ २४०-३४

'कोणी कनिष्ठ वर्णाचाहि मनुष्य किंवा कोणी धर्मकांक्षिणी स्त्रीदेखील या मार्गानें परम गति प्राप्त करून घेऊं शकेल.' अर्थात् कोणत्याहि वर्णाची व्यक्ति वा स्त्री योगसाधना करू शकते; आणि गीतेच्या श्लोक ६-४६ प्रमाणें श्रेष्ठ योगी माणूस तपस्व्यापेक्षां व ज्ञान्यापेक्षांहि श्रेष्ठ होय.

वरील श्लोक ९-३२ वर भाष्य करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात-

म्हणीनि कुळ जाति वर्ण । हें आद्यवैचि गा अकारण
एथ अर्जुना माझेपण । सार्थक एक ॥ ९-४५६

जैसे तंवचि व्हाळ वोहळ । जंव न पवती गंगाजळ ।
मग होऊनि ठाकती केवळ । गंगारूप ॥ ४५८

कां खर चन्दन काष्ठे । हे विवंचना तंवचि घटे
जंव न घापती एकवटें । अग्नी माजीं ॥ ४५९

तैसें क्षत्री वैश्य स्त्रिया । कां शूद्र अंत्यजादि इया ।
जाती तंवचि वेगळालिया । जंव न पवती मातें ॥ ४६०

मग जाती व्यवती पडें बिंदुलें । जेव्हां भावें होतीं मज मीनले ।
जैसे लवणकण घातले । सागरामाजीं ॥ ४६१

तंववरी नदानदीचीं नावें । तंवचि पूर्वपश्चिमेचे यावे ।
जंव न येती आघवे । समुद्रांमाजीं ॥ ४६२

यांत ईश्वरभक्तीच्या क्षेत्रांत जातींची एकरूपता उत्तम प्रकारें सांगितली आहे. ज्ञानेश्वरांनी हा विचार यापूर्वीच्या दोन श्लोकांवर लिहितांनाहि निःसंदिग्ध प्रतिपादन केला आहे. गीतेचा श्लोक ९-३० असा आहे.

अपि चैत्सुदुराचारो भजते मामनन्यभाक्

साधुरेव स मन्तव्यः सम्यग्व्यवसितो हि सः ॥ ९-३०

'अति दुराचारी व्यक्तिदेखील माझी अन्त्य भक्ति करेल तर त्याला साधूच समजावें; कारण त्याची बुद्धि उचित निर्णयावर केन्द्रित झाली असते.' यावर ज्ञानेश्वर म्हणतात-

एसें भजतेनि प्रेमभावे । ज्यां शरीरही पाठीं न पवे ।

तेणें भलतया व्हावें । जातीचिया ॥ ९-४१५

आणि आचरण पाहतां सुभटा । तो दुष्कृताचा कीर सेल वाटां ।
परि जीवित वेंचिलें चोहटां । भक्तीचिया कीं ॥ ४१६

यालागी दुष्कृती जन्ही जाहला । तरी अनुतापतीर्थी न्हाला ।

न्हाऊनि मजआंतु आला । सर्वभावें ॥ ४२०

तरी आतां पवित्र तयावेंचि कुळ । आभिजात्य तोचि निर्मळ ।

जन्मलेयावें फळ । तयासीच जोडलें ॥ ४२१

तो सकळही पडिन्नला । तपें तचि तपिन्नला ।

अष्टांग अभ्यासिला । योग तेणें ॥ ४२२

श्लोक ३२ मध्ये गीताकारांनीं जातींचा उल्लेख केला असला, तरी श्लोक ३० मध्ये केवळ 'सुदुराचारी' इतकेंच म्हटलें आहे. तरीहि ज्ञानेश्वरांनीं 'तो सुदुराचारी कोणत्याही जातीचा कां असेना' असें स्वतःच जोडून, गीताकारांचा आशय फार समर्पक रीत्या स्पष्ट केला आहे यात संशय नाही.

या दृष्टीनें श्लोक ३१ वरील ज्ञानेश्वरांचे स्पष्टीकरणहि येथें विशेष उल्लेखनीय आहे.

क्षिप्रं भवति धर्मात्मा शश्वच्छान्ति निगच्छति

कान्तेय प्रतिजानीहि न मे भक्तः प्रणश्यति ॥ ९-३१

'(अति दुराचारीदेखील माझी अनन्य भक्ति करेल तर) तो शीघ्र धर्मात्मा होऊन शाश्वत शान्ति प्राप्त करेल; अर्जुना, माझे हें निश्चित वचन आहे कीं माझ्या भक्ताचा विनाश होत नाही (त्याचें कल्याणच होते)'. यावर ज्ञानेश्वरांच्या ओव्या अशा आहेत.

तो आतां अवसरे मजसारिखा होईल । ऐसा हन भाव तुज होईल ।

हां गा अमृताआंत राहील । तया मरण कैचें ? ॥ ९-४२५

पैं सूर्यु जो वेळु नुंदजे । तया वेळा कीं रात्रि म्हणिजे ।

तेवीं माझिये भक्तीवीण जें कीजे । तें महापाप नोहे ? ॥ ४२६

म्हणोनि तयाविया चित्ता । माझी जवळिक पंडुसुता ।

तेव्हांचि तो तत्त्वता । स्वरूप माझे ॥ ४२७

अगा कुळचिया चोखटपणा नलगा । आभिजान्य झणीं श्लाघा ।

द्युत्पत्तीचा वाडगा । सोसु कां वाहवा ? ॥ ४३१

नातरी सरोवर आटलें । रात्री दुःखिया दुःखी भेटलें ।

कां वांझ फुलीं फुललें । झाड जेसें ॥ ४३४

तैसें सरळ तें वैभव । अथवा कुळ जाति गौरव ।

जैसें शरीर आहे सावेव । परि जीवचि नाही ॥ ४३५

तैसें माझिये भक्तीविण । जळो तें जियालेंपण ।

अशा पृथ्वीवरी पाषाण । नसती काई ॥ ? ४३६

म्हणोनि कुळ उत्तम नोहावें । जाती अंत्यजही व्हावें ।

वरि देहाचे नि नावें । पशूचेंही लाभो ॥ ४४१

येथेंहि 'समोडहं सर्वभूतेषु' (गीता ९-२९) ही श्रीकृष्णांची उक्ति ईश्वरभक्तीच्या क्षेत्रांत ज्ञानेश्वरांनीं कुळ व जातीचा मुद्दाम उल्लेख करून उत्कृष्टपणें सार्थक केली आहे.

पण ज्ञानेश्वरांच्या या जातिनिरपेक्ष दृष्टिकोणाची सीमित व्याप्ति दाखवीत ज्ञानेश्वरीचे एक संपादक श्री. बा. अ. भिडे आपल्या प्रस्तावनेत म्हणतात की, वरील ओव्यांचा सरळ अर्थ इतकाच की, अलोट भक्तीनें ईश्वरांशीं तादात्म्य झाले, म्हणजे जातिव्यक्ती हरपतात, परंतु जगाच्या लौकिक व्यवहारांत हे भेदभाव कायमच असतात. यासंबंधांत त्यांनीं श्लोक १२-१० वरील ज्ञानेश्वरीतील पुढील ओव्याही उद्धृत केल्या आहेत.

कां अभ्यासाहीं लागीं । कसु नाही तुझिया अंगीं ।

तरी आहासीं जया भागीं । तैसाचि आस ॥ १२-११४

इन्द्रिये न कोंडीं । भोगानें न तोडीं ।

अभिमानु न संडीं । स्वजातीचा ॥ ११५

मात्र महाभारतकारांचा उद्देश या अशा भेदांना सामाजिक व्यवहारांतहि कमी करण्याचा होता हें वर दिलेल्या उदाहरणावरून दिसून येईल. ज्ञानेश्वरांनीं तो दृष्टिकोण ईश्वरभक्तीच्या क्षेत्रांत सीमित ठेवल्यानें, सामाजिक व राजकीय क्षेत्रांत विषमता चालू राहिली; आणि ईश्वरभक्तीच्याहि क्षेत्रांत त्यांच्या वरील उत्कृष्ट ओव्या वाचक प्रायः या कानाने ऐकून त्या कानाने सोडून देत राहिले.

ज्ञानेश्वरीची एक मार्मिकता

मात्र एका अत्य दृष्टीनें श्लोक ९-३२ चें ज्ञानेश्वरीतील स्पष्टीकरण इतर कित्येकांपेक्षा सरस व सामाजिक दृष्ट्या प्रशंसनीय आहे. त्या श्लोकांच्या पहिल्या ओळीत निर्दिष्ट 'पापयोनयः' म्हणजे कोण ? तो शब्द दुसऱ्या ओळीत उल्लेखित 'स्त्रियो वैश्यः तथा शूद्राः' यांसाठीच मानून शंकराचार्य म्हणतात, 'येऽपि स्युर्भवेयुः पापयोनयः पापा योनियेषां ते पापयोनयः पापजन्मानः' । के त इत्याह-स्त्रियो वैश्या-

स्तथा शूद्राः' यांत एकूण साच्या वैश्यशूद्रांना, इतकेंच नव्हे तर सर्व वर्णाच्या स्त्रियांनाहि, 'पापयोनी' ठरविण्यात आलें आहे ही फार खेदाची गोष्ट होय ! याउलट अन्य कांहीं विद्वान 'पापयोनयः' चा वेगळा अर्थ लावतात; अभिनव गुप्त लिहितात 'पापयोनयः पशुपक्षिसरीसृपादयाः', आणि याचें उदाहरण म्हणून गजेन्द्र-मोक्षाचा उल्लेख करतात.

समाधानाची गोष्ट अशी की ज्ञानेश्वरांनीं हि येथें स्त्रिया, व शूद्र यांना 'पापयोनयः' न मानतां, पापयोनी व्यक्तींत जन्मतःच मानसिक दृष्ट्या अपंग आणि दैत्य आदींचा समावेश केला आहे.

अगा नावे घेतां वोखटीं । ज आघवेया अधर्माचिये शेवटीं ।

तिये पापयोनीही किरिटी । जन्मले जे ॥ ९-४४३

ते पापयोनी मूढ । मूर्ख जैसे कां दगड ।

परि माझ्या ठायीं दृढ । सर्वभावे ॥ ४४४

ते पापयोनीही होतु कां । ते श्रुताधीतही न होतु कां ।

परि मजसीं तुकितां तुकां । तुटी नाहीं ॥ ४४५

पाहे पां भक्तीचेनि आशिलेपणें । दैत्यां देवां आणिलें उणे ।

माझें नृसिंहत्व लेणें । जयाचिये महिमे ॥ ४४५

तो प्रल्हादु गा मजसाठीं । घैतां बहुतें संकटें सदा किरिटी ।

का जें मियां द्यावे ते गोष्टी । तयाचिया जोडे ॥ ४४५

येथें प्रथम ओवीत ज्ञानेश्वरांनी 'पापयोनी' म्हटले असतां ज्ञानेश्वरीचें कांहीं भावांतरकार यातील 'योनी' चा अर्थ जाति असा करतात हें दुर्भाग्यपूर्ण आहे. ज्ञानेश्वर 'पापयोनी' व्यक्तींना समाजातील स्त्रिया, वैश्य व शूद्र यांपेक्षा वेगळें मानतात हें त्यांच्या पुढील समारोपात्मक ओवीवरूनही दिसून येतें.

यालागीं पापयोनीही अर्जुना । कां वैश्य शूद्र अंगना ।

मातें भजता सदानां । माझिया येती ॥ ४७४

येथें 'कां' हा एकाक्षरी शब्द 'पापयोनी' आणि 'वैश्य शूद्र अंगना' भिन्न करीत आहे.

ज्ञानेश्वरांचे हे स्पष्टीकरण सामाजिक दृष्ट्या प्रशंसनीय व गीतेला घडूनच आहे. जर या श्लोकात 'पापयोनयः' व 'स्त्रियो वैश्यास्तथा शूद्राः' हे शब्दप्रयोग समा-नार्थी असते तर 'अपि' शब्द दोनदां येण्याची गरज नव्हती. दुसरे असें कीं, महा-भारतात एकूण स्त्रीवर्गाविषयीं अशी तुच्छ भावना आढळून येत नाहीं. शिवाय,

महाभारतांत 'पापयोनि' शब्दाचा आशय व्यक्त करणारे कांहीं उल्लेखांहि असून तेथें स्त्रिया, वैश्य व शूद्र असा अर्थ निश्चितच नाही. अनुशासन पर्वत (अध्याय ९) रमशानांतील प्रेतभक्षी कोल्हा व एक वानर यांचा संवाद आहे. असा हीन जन्म प्राप्त होण्याचे कारण सांगताना कोल्हा आपल्या मागील मानव जन्मीच्या पापांचा उल्लेख करून म्हणाला, "तत्कृते पापकीं योनिमापन्नोऽस्मि प्लवंगम" असेंच आप-मेधिक पर्वत (अध्याय ३७) तमोगुणी पापाचारी माणसाचें वर्णन करून "तेषां योनीः प्रवक्ष्यामि नियताः पापकर्मिणाम्" असें ब्रह्मदेवानें म्हटलें आहे; व यानंतर अशा पाप्यांना प्राप्त होणाऱ्या पुढील कांहीं योग्यांहि सांगितल्या आहेत.

स्थावराणि च भूतानि पशवो वाहनानि च

क्रव्यादा दन्दशूकाश्च कृमिकोटविहंगमाः ॥ २३

अण्डजा जन्तवश्चैव सर्वे चापि चतुष्पदाः

उन्मत्ता बधिका मूका ये चान्ये पापरोगिणः ॥ २४

"अचल जीव (वृक्षादि), पशु, भारवाहक जनावरे, हिंस्र प्राणी व राक्षस, सर्प कृमि-कीटक, पक्षी, अण्डज प्राणी, (अन्यहीं) सर्व चतुष्पाद प्राणी, पागल, बहिरे, मुके, आणि इतरहि आपल्या पूर्वपापांमुळे दुर्धर रोगग्रस्त होणारे (कुष्ठरोगी आदि)", यांत स्त्रिया, वैश्य किंवा शूद्र यांचा उल्लेख नाही. आणि याच आश्वमेधिक पर्वच्या १९ व्या अध्यायांत अनुगीता प्रकरणात गीतेतील वरील श्लोकाची पुनरुक्ति करीत श्रीकृष्ण म्हणतात—

इमं धर्मं समास्थाय येषु पापयोनयः

स्त्रियो वैश्यास्तथा शूद्रास्तेऽपि यान्ति परां गतिम् ॥ ६१

यावरून महाभारतांत अन्यत्र स्पष्ट केलेला 'पापयोनयः' वरील अर्थ गीतेंतहि अभिप्रेत मानणें उचितच आहे.

'गीता रहस्यां' त टिळकही 'पापयोनयः' शब्द स्त्रिया, वैश्य व शूद्र यांपेक्षा भिन्नार्थाने घ्यावा असा आग्रह धरतात; मात्र ते त्या शब्दात "अंत्यजादि" किंवा अलीकडे सरकार दरबारांत ज्यांना 'गुन्हेगार जाती' असे म्हणतात" त्यांचा समावेश चाहतात. शंकराचार्यांच्या भाष्यापेक्षां हें स्पष्टीकरण उघडच स्वागताह असले तरी 'गुन्हेगार जाती' म्हणण्यापेक्षां 'गुन्हेगार प्रवृत्तीचा माणूस' (मग तो कोणत्याहि जातीतला असो) असें म्हणणें अधिक बरें झालें असतें

५ :

समारोप

ज्ञानेश्वरीची एक सूक्ष्मता

इतर अनेक भाष्यकारांच्या तुलनेने ज्ञानेश्वरांनी कांही ठिकाणीं फार मार्मिक स्पष्टीकरण दिल्याचें आणखी एक उदाहरण पाहा. गीतेच्या आठव्या अध्यायांत श्लोक २४, २५, २६ मध्ये मृत्योत्तर प्राप्त होणाऱ्या देवयान व पितृयान गतीचें वर्णन असून तें उपनिषदांवर आधारित आहे. उत्तरायण, शुक्लपक्ष व सूर्यप्रकाशयुक्त दिवस या काळीं मृत्यु पावलेला ज्ञानमार्गी देवयानमार्गे ब्रह्मलोकास जातो व तेथून 'पुनरावृत्ति' होत नाही. उलट दक्षिणायन, कृष्णपक्ष व रात्र या वेळीं मृत्यु होणारा 'योगी' (कर्ममार्गी) पितृयानमार्गे चन्द्रलोकापावेतो जाऊन तेथून पुनः इहलोकीं जन्म घेतो. पण कोणाचा मृत्यू केव्हां होईल हें कोण ठरविणार? यामुळे हे सारे वर्णन घोटाळ्याचें होऊन बसलें आहे. आणि ज्ञानेश्वरहि यावर मनांत साहजिक उठणारी शंका व्यक्त करित ठीकच म्हणतात,

तंव एकें ब्रह्मत्वा जाइजे । आणि एकें पुनरावृत्ता येइजे

परि दैवगत्या जों लाहिजे । देहांतीं जेणें ॥ ८-२४६

कोणास केव्हां मरण येईल व त्यामुळे मरणोत्तर कोणती गति प्राप्त होईल हें शब्दों दैवाधीनच म्हटले पाहिजे.

आता या संदर्भात गीताकारांचा पुढील समारोपात्मक श्लोक पाहा :

नैते सुती पार्थ जानन् योगी मुह्यति कश्चन

तस्मात्सर्वेषु कालेषु योगयुक्तो भवार्जुन ॥ ८-२७

यांत श्रीकृष्ण म्हणतात कीं, हे दोन्ही (मृत्योत्तर) मार्ग जाणत असतां हि (खरा) योगी म्हणजे बुद्धियोगी मोह पावत नाही. म्हणून, अर्जुना, तू सर्वकामी आपली वृत्ति बुद्धियोगयुक्त करून अस.

पण 'योगी मोह पावत नाही' म्हणजे येथें नक्की काय ? मोहांत न सापडता तो काय करतो ? कित्येकांचें मत आहे कीं, असा योगी मोह न पावतां सरळ देवयान मार्गाचें अनुसरण करतो. रामानुजाचार्य म्हणतात, "एतो मार्गो जानन् योगी प्रयाण-काले कश्चन मुह्यति, अपितु स्वेनैव देवयानेन पथा याति । तस्मादहरिचरिदि गति चिन्तनास्थयोगयुक्ती भव." श्री वेंकटनाथ लिखित ब्रह्मानंदगिर्याख्यानम् नामक भाष्यांतहि म्हटलें आहे, "एते शुक्लकृष्णं सूती मार्गो जानन् संसारमोक्षफलकत्वेन नावच्छन् । कश्चिदपि न मुह्यति धूमादिमार्गप्रापक कर्मनिष्ठां न करोति, किन्तु योगी देवयानमार्गं प्रापक परमेश्वरभजन परिनिष्ठित एवं भवति " टिळकांनीदेखील असाच म्हणजे देवयानपंथास अनुकूल विचार व्यक्त केला आहे. ते लिहितात, "ज्या मनुष्यानें देवयान आणि पितृयान या दोन मार्गातील तत्त्व ओळखिलें, म्हणजे देवयान मार्गानें मोक्ष मिळून पुनर्जन्म प्राप्त होत नाही आणि पितृयान मार्ग स्वर्गप्रद असला तरी मोक्षप्रद नाही असें जाणिलें, तो अर्थातच यांपैकी आपल्या खऱ्या कल्याणाचा मार्ग स्वीकारील, मोहानें खालच्या पायरीच्या मार्गात पडणार नाही हें उघड आहे; आणि याच गोष्टीस अनुलक्षून 'या दोन स्मृती म्हणजे मार्ग (तत्त्वतः) जाणणारा' हे शब्द पहिल्या श्लोकांत आले आहेत. देवयान आणि पितृयान या दोन वाटांपैकी कोणती कोठें जाते हें कर्मयोग्याला कळत असते. त्यामुळे यांपैकी जी वाट उत्तम तीच तो स्वभावतः स्वीकारितो आणि स्वर्गाच्या येरझाऱ्या टाळून त्यापलीकडल्या मोक्षपदाची प्राप्ति करून घेत असतो असा या श्लोकांचा भावार्थ आहे; आणि २७ व्या श्लोकांत अर्जुनाला त्याप्रमाणें वागण्याचा उपदेशहि केला आहे." ('गीतारहस्य', पृ. ७३६)

पण अर्चिरादि म्हणजे देवयान मार्गाची प्राप्ति जर मरणसमयावर अवलंबून असेल, तर यांत मानव स्वतः काय करणार ! भीष्म इच्छामरणी होते म्हणून मरणप्राय अवस्थेतहि ते उत्तरायण प्रारंभापावेतो प्राणधारण करूं शकले; पण इतरांचें काय ? आणि खरा योगी मोह पावत नाही म्हणजे तो देवयान मार्गाचाच अवलंब करतो असा श्रीकृष्णाचा आशय असता, तर वरील श्लोकाच्या उत्तरार्धात त्यांनीं अर्जुनास 'म्हणून तू देवयान पंथ प्राप्त होण्यास आवश्यक समयीच मृत्यू होईल याची सदैव काळजी घे' असें म्हटलें असतें. पण त्यांनी म्हटलें हें कीं, तस्मात् तू सर्वकाळ योगयुक्त होऊन राहा.

काहीं भाष्यकार येथें योगी मोह पावत नाही इतकेंच सांगून अधिक स्पष्टीकरण देण्याच्या भागणडीत पडत नाहीत. शंकराचार्याचें याविषयीं भाष्य इतकेंच आहे, "नैते यद्योक्ते सूती मार्गो पार्थ ज्ञानसंसारया एका अन्या मोक्षाय चेति योगी न मुह्यति न कश्चन कश्चिददि." यांतहि ध्वनि हाच आहे कीं, योगी यांतील एक (पितृयान) मार्ग पुनरावृत्तीला म्हणजे पुनः संसाराला नेणारा आहे, तर दुसरा

(देवयान) मार्ग अपुनरावृत्तीला म्हणजे मोक्षाला नेणारा आहे, हे जाणतो व अर्था-तच दुसरा म्हणजे देवयान मार्ग स्वीकारतो.

हे सर्व लेखक गृहीत धरतात की, देवयान मार्ग प्राप्त होणारी 'अपुनरावृत्ति' म्हणजे परम मोक्ष होय. परंतु गीताकारांच्या अनुसार त्या अपुनरावृत्तीहून वास्तविक मोक्ष वेगळा आहे हें पुढे दाखविले आहे.

ज्ञानेश्वरांनीं मात्र येथे गीताकारांच्या मूळ आशयावर नेमकें बोट ठेवले आहे. तो आशय असा की, देवयान व पितृयान, किंवा शुक्लगति व कृष्णगति हे उभय मार्ग ज्ञात अस्ताही खरा योगी यांपैकी कशाचीहि चिंता न करतां आपलें चित्त सतत बुद्धियोगयुक्त ठेवतो, व नेहमींच परमेश्वरयुक्त असतो. यामुळे, त्याला केव्हाहि मृत्यु माला तरी कांहीं फरक न पडतां तो मोक्ष पावतो व म्हणूनच श्रीकृष्णांनीं अर्जुनास तूं सर्वकाळ आपलें चित्त अशा प्रकारें योगयुक्त ठेव असें सांगितले आहे. आणि हा उपदेश आठव्या अध्यायाच्या त्या २७ व्या श्लोकांतच आहे असें नसून, त्या अध्यायांत यापूर्वीहि स्पष्टपणें केला आहे. मरण केव्हाहि येवो, अंतर्काळीं चित्त परमेश्वरार्पण असावें हा गीताकारांच्या उपदेशाचा इत्यर्थ आहे.

अन्तकाले च मामेव स्मरन् भुक्त्वा कलेवरम्

यः प्रयाति स मद्भावं याति नास्तत्र संशयः ॥ ८-५

तस्मात् सर्वेषु कालेषु मामनुस्मर युध्य च

मय्यर्पित मनोबुद्धिममैष्यस्य संशयः ॥ ७

प्रयाण काले मनसाचलेन

भक्त्या युक्तो योगबलेन चैव

भ्रुवोर्मध्ये प्राणमावेश्य सम्यक्

स तं परं पुरुषमुपैति दिव्यम् ॥ १०

ॐ इत्येकाक्षरं ब्रह्म व्याहरन् मामनुस्मरन्

यः प्रयाति त्यजन् देहं स याति परमां गतिम् ॥ १३

“अंतर्काळीं माझेच स्मरण करीत जो देहत्याग करून प्रयाण करतो, तो माझ्या स्वरूपाला प्राप्त होतो यांत संशय नाही. ५ म्हणून सर्वकाळीं माझे ध्यान करीत राहा, आणि शिवाय (या विशिष्ट प्रसंगी) युद्ध कर; माझ्या ठायीं मन व बुद्धि अर्पण केलीस म्हणजे तू मलाच येऊन पोचशील यांत संशय नाही-७ (परम पुरुषाचे म्हणजे परमेश्वराचे ध्यान करीत) अंतर्काळीं एकाग्र चित्तानें भक्तियुक्त होऊन, योगसामर्थ्याच्या आधारे प्राण उभय भुवयांच्यामध्ये निश्चल स्थिर करून, जो

प्रयाण करतो तो त्या परम दिव्य पुरुषाला जाऊन पोचतो-१०. ब्रह्मनिर्देशक ६३ या एकाक्षराच्या जपासहित माझे ध्यान करीत जो देहत्याग करून जातो, तो परम गतीला प्राप्त होतो-१३”.

यांत श्रीकृष्णांनीं कोठेहि विशिष्ट मरणसमयाचा उल्लेख केला नसून मृत्यु-समयी चित्ताच्या विशुद्ध एकाग्र अस्थेवरच जोर दिला आहे. हें पाहिलें म्हणजे पारंपरिक कल्पना म्हणून देवयान व पितृयान यांचा उल्लेख केला असला, तरी स्वतः गीताकारांचा निष्कर्ष उत्तरायण दक्षिणायन किंवा शुक्ल पक्ष व कृष्णपक्ष या विषयींच्या समजूतीच्या आवरणांतून बाहेर पडून त्रिकालाबाधित सत्याच्या कसो-टीला उत्तम उतरतो हें सांगणें नकोच.

याविषयीं ज्ञानेश्वरांच्या समर्पक ओव्या अशा आहेत.

ते वेळीं म्हणितलें हें नव्हे । वायां अवचटें काय पावे ।

देह त्यजुनि वस्तु होआवें । मार्गेचि कीं ॥ ८-२४७

तरी आतां देह असो अथवा जावो । आम्ही तो केवळ वस्तूचि आहों ।

कां जे दोरी सर्पत्व वावो । दोराचिकडुनी ॥ २४८

मज तरंगपण असे कीं नसे । ऐसें उदकासी काहों प्रतिभासे ? ।

तें भलतेव्हां जैसें तैसें । उदकचि कीं ॥ २४९

तरंगाकारें न जन्मेचि । ना तरंग लोपें न निमेचि ।

तेविं देहीं जे देहेंचि । वस्तु जाहले ॥ २५०

आतां शरीराचें तयाचिया ठाई । आडनांवही उरलें नाही !

तरि कोणें काळें काई । निमे तें पाहें पां ॥ २५१

मग मार्गातें कासया शोधावें । कोणें कोठुनि कें जावें ? ।

जरी देशकालादि आघवें । आपणचि असे ॥ २५२

आणि हां गा घटु जे वेळीं फुटे । ते वेळीं तेथिचे आकाश लागें नीट

वाटे । वाटा लागे तरि गगना भेटे । एन्हीं चुके ? ॥ २५३

पाहें पां ऐसें हन आहे । कीं तो आकारुचि जाये ।

येर गगन तें गगनीचि आहे । घटट्वाहि आधीं ॥ २५४

ऐसिया बोधाचैनि सुरवाडें । मार्गामार्गचि सांकडें ।

तयां सोहंसिद्धां न पडे । योगियांसी ॥ २५५

याकारणें पंडुसुता । तुवां होआवें योगमुक्ता ।

येतुलेनि सर्व काळीं साम्यता । आपसया होईल ॥ २५६

मग भलतेथ भलतेव्हां । देह असो अथवा जावा ।

परि अबंधा नित्य ब्रह्मभावा । बिघडु नाही ॥ २५७

तो कल्पादि जन्मा नागवें । कल्पातीं मरणें नाप्लवे ।

मार्जी स्वार्सासाराचेनि लाघवें । झकवेना ॥ २५८

गीतेंत न प्रतिपादिलेले कांही मायावादी दृष्टांत ज्ञानेश्वरांनीं येथेहि वापरले असले, तरी देवयान व पितृयान या दोन्ही पंथाविषयी उदासीनतेचा गीतेचा मूळ-दृष्टिकोण यांत न्यक्त झाला आहे यांत संशय नाही.

ज्ञानेश्वरांनी व्यक्त केलेले एक रहस्य

वरील उदाहरणांतील शेवटच्या ओवीकडे मी वाचकांचें विशेष लक्ष वेधू इच्छितो. येथे ज्ञानेश्वरांनीं खरा योगी कल्पारंभीं जन्म व कल्पांती मरणहि पावत नाहीं असें म्हटलें आहे. उपनिषदांनुसार देवयान मार्गे जाणाऱ्यांना 'अ-पुनरावृत्ति' लाभते; व गीताकारांनीं हि त्या पारंपरिक धारणेचे वर्णन करितांना श्लोक ८-२३ व २६ मध्ये तसाच 'अनावृत्ति' शब्द वापरला आहे. पण श्लोक ८-२४ मध्ये देवयान मार्गाचें वर्णन करतांना गीताकारांनी वापरलेल्या 'ब्रह्मविदो जनाः' चें अर्थ अरण्यवासी ज्ञानमार्गी असा असून शिवाय ते 'ब्रह्म गच्छन्ति' असें जे म्हटलें आहे, त्यांत 'ब्रह्म' चा आशय परम मोक्षरूप 'ब्रह्मनिर्वाण' (गीता २-७२ व ५-१९) असा नसून 'ब्रह्म (देव) लोक' असा आहे ऋग्वेदात (१०-८८-१५) म्हटले आहे की, "द्वे सूती अश्रुणवं पितृणामहं देवानाभुत मर्त्यानाम्" (मानवां-साठी देवांकडे व पितरांकडे अशा दोन गति मी ऐकल्या आहेत) आणि हेच विस्तारानें सांगत बृहदारण्यक उपनिषद म्हणते की, अरण्यांत जाऊन सत्याची (ज्ञानाची) उपासना करणारे (मरणोत्तर अवस्थेत) ज्योतीला, दिवसाला, शुक्ल-पक्षाला, उत्तरायणाला, देवलोकांला, आदित्याला, विद्युत्-पुरुषाला, प्राप्त होते. शेवटी एक मानस पुरुष त्यांना- "ब्रह्मलोकान् गमयति" (ब्रह्मलोकांकडे घेऊन जातो), व मग "तेषाम् न पुनरावृत्तिः" (-२-१५). छांदोग्य उपनिषदांतही (५-१०-२) अरण्यांत तपः व ज्ञानसाधना करणाऱ्यांच्या गतीचे असेच (किंचित फरकासह) वर्णन देऊन, शेवटी मानस पुरुष त्यांना "ब्रह्म गमयति एष देवयानः पन्थाः" असें म्हटले आहे. अर्थात हा ब्रह्म शब्द बृहदारण्यकांतील 'ब्रह्मलोकान्' साठी असून, तोच गीताकारांनी श्लोक ८-२४ मध्ये वापरला आहे.

पण गीतेचे त्या औपनिषदिक धारणेच्या पुढे जाऊन असें प्रतिपादन आहे की, देवयानपंथे जाणाऱ्यांना ब्रह्मलोकाप्रत पोचून प्राप्त होणारी ही 'अनावृत्ति' खरो-खर कायमची नसून सापेक्ष आहे. पितृयान मार्गीयांना पुनरावृत्ति सत्वर प्राप्त होते, तशी देवयान पंथिकांना होत नाही; पण शेवटी-म्हणजे कल्पान्ती-त्यांनाही पर-तावें लागतें. या दृष्टीनें श्रीकृष्ण म्हणतात-

आ ब्रह्मभुवनाल्लोकाः पुनरावर्तिनोऽर्जुन

मामुपेत्य तु कौन्तेय पुनर्जन्म न विद्यते ॥ ८-१६

(या श्लोकाचा अर्थ वर दिला आहे.) गीताकारांच्या या वचनानुसार ब्रह्म-लोकासहित सर्व स्थानांहून पुनरावृत्ति अनिवार्य आहे-कोरून लवकर तर कोरून दीर्घकाळानें, पण खऱ्या अर्थानें योगयुक्त होऊन चित्त परमेश्वरार्पण केल्यानं मात्र पुनर्जन्मापासून कायमची मुक्तता होते. या अवस्थेत कल्पांतीहि पुनरावृत्ति नाही. गीताकारांनीं हे पुन. पुढील श्लोकांतहि सांगितलें आहे.

इदं ज्ञानमुपाश्रित्य मम साधर्म्यमागताः

सर्गेपि नोपजायन्ते प्रलये न व्यथन्ति च ॥ १४-२

"या ज्ञानाचा आश्रय करून जे मत्स्वरूपाला प्राप्त होतात ते सृष्टीच्या प्रारंभीहि (पुनः) जन्म पावत नाहीत व प्रलयकालीं विनाशहि पावत नाहीत (जन्ममरणा-पासून पूर्ण मुक्त होतात.)"

जो ईश्वरस्वरूप झाला, त्याला कल्पारंभ व कल्पांत यानेहि कांही फरक पडत नाही. अशा प्रकारें ज्ञानेश्वरांनीं वरील ओवीत कल्पारंभ व कल्पान्त यांचा केलेला उल्लेख किती सूक्ष्मतादर्शक आहे हे लक्षात घेईल. कितीतरी भाष्यकारांनी औप-निषदिक देवयानपंथाचा ज्ञानमार्ग व गीतेकृत बुद्धियोग यांतला हा महत्त्वाचा भेद नीट ओळखलेला नाही.

जर देवयान मार्गे जाणाऱ्यांना पुनर्जन्मापासून (कल्पनिरपेक्ष) चिरंतन मुक्ति मिळते असें श्रीकृष्णाचें मत असतें, तर त्यांनीं वर म्हटल्याप्रमाणे अर्जुनास 'म्हणून तूं देवयान मार्गाशीं संबद्ध काळींच मृत्यू होईल याची काळजी घे' असा उपदेश केला असता. पण ते त्याला 'सर्वकाळ' 'योगयुक्त' राहा, व मग मृत्यू कोणत्या समयी होतो याची कांहीहि पर्वा करू नकोस, असें सांगत आहेत. आणि मीज अशी की, वर उद्धृत भाष्यकार 'योगी' मोह पावत नाही म्हणजे तो देवयान पंथ पसंत करतो असा गीतेचा आशय आहे असें म्हणत असतो. स्वतः गीताकारांनी 'योगी' शब्द श्लोक ८-२४ मधील देवयान पंथाच्या वर्णनात वापरला नसून, श्लोक २५ मधील पितृयान पंथाच्या संबंधात (कोणत्याहि अर्थानें कां होईना) वापरला आहे!

वस्तुतः गीताकारांचा खरा (बुद्धी) योगी हा पितृयाणपंथी (कर्म) योगी व देवयान पंथाभिमानी ज्ञानोपासक या दोघांहूनहि श्रेष्ठ आहे.

तपस्विभ्योऽधिको योगी ज्ञानिभ्योऽपि मतोऽधिकः

कर्मिभ्यश्चाधिको योगी तस्मात् योगी भवार्जुन ॥ ६-४६

“योगी (केवळ) तपस्यापेक्षा श्रेष्ठ होय, (केवळ) ज्ञान्यापेक्षाहि श्रेष्ठ होय; आणि (केवळ) कर्मनिष्ठ व्यक्तीपेक्षाहि श्रेष्ठ असतो; म्हणून, अर्जुना, तू योगी हो.’ यांतील तपस्वी व कर्मी हे पितृयाण पंथाचे, आणि ज्ञानी देवयान मार्गाचा प्रवासी आहे. गीतेचा बुद्धियोगी या दोन्ही मार्गांची पूर्वा करीत नाही. आणि ज्ञानेश्वरांनीं हे रहस्य बरोबर व्यक्त केले आहे.

एक विपरीत धारणा

गीतेच्या वर उद्धृत श्लोक १-३२ मधील ‘मां हि पापं व्यपाश्रित्य ‘ या श्रीकृष्णांच्या शब्दांचे स्पष्टीकरण करतांना ज्ञानेश्वर म्हणतात कीं, भक्तीनें अगर द्वेषानें, प्रेमानें अगर वैरभावानेंहि कोणी आपलें चित्त परमेश्वराचे ठायी लावले तरी तो संसार तरून जातो.

हेंचि कवणें एके मिसें । चित्त माझे ठायीं प्रवेशे ।

येतुलें हो मग आपसें । मीचि होणें असे ॥ १-४६३

अगा वरी फोडावया लागीं । लोहो मिळो का परिसाचे आंगीं ।

कां जे मिळतिये प्रसंगीं । सोनंचि होईल ॥ ४६४

पाहें पां वालभाचेंनि व्याजें । तिया व्रजांगनांची निजें ।

मज मीनलिया काय माझे । स्वरूप नव्हती ? ॥ ४६५

नातरी भयाचेनि मिसें । मानें न पविजेचि काय कसें ? ।

कीं अखंड वैरवशें । चैद्यादिकीं ॥ ४६६

तैसाचि गोपिकांसि कामें । तया कंसा भयसंभ्रमे ।

येरां घातकां मनोधर्म । शिशुपालादिकां ॥ ४६९

अगा मी एकुलाणीचें खाणें । मज येवो पां भलतेनि मार्गे ।

भवती कां विषयविरागें । अथवा वैरें ॥ ४७०

म्हणीनि पार्था पाहीं । प्रवेशावया माझ्या ठायीं ।

उपायांचीं नाहीं । वाणी एथ ॥ ४७१

आणि भलतिया जाती जन्मावें । मग भजिले कां विरोधावें ।

परि भक्त कां वैरिया व्हावें । माझियाची ॥ ४७२

अगा कवणें एके बोलें । माझेपण जन्ही जाहालें ।

तरी मी होणें आलें । हाता निरुतें ॥ ४७३

पण ईश्वराचा द्वेष वा विरोध केला असताहि मोक्षच मिळतो ही केवळ पौराणिक अथवा अर्धपौराणिक कल्पना असून, तिचा वास्तविक आशय इतकाच दिसतो कीं, वध व्हावयाचा असेल तर तो कोणा सामान्य माणसाकडून होण्यापेक्षां प्रत्यक्ष ईश्वरावताराकडून होण्यांत त्या व्यक्तीला साहजिकच समाजांत अधिक प्रसिद्धी व विशेषता प्राप्त होते. महाभारताच्या शांतिपर्वांत पराशर जनकास सांगतात—

तुल्यादिह वधः श्रेयान् विशिष्टाच्चेति निश्चयः

निहीनात् कातराच्यैव कृपणाद् गर्हितो वधः ॥ २१७-६

“आपल्या समान किंवा अधिक श्रेष्ठ व्यक्तीकडून वध होणें निश्चित श्रेयस्कर होय; पण आपल्याहून हीन, अथवा बेकड अथवा धुंद्र व्यक्तीच्या हातून वध होणें निश्च होय.”

पण तें काहीहि असलें व वर्तमान महाभारतांत त्या पौराणिक समजूतीचा क्वचित उल्लेख आढळून आला, तरी महाभारतकारांनी तिचा एकंदरीत गंभीर पुरस्कार केलेला नाही. आणि, श्रीकृष्णांचे सारेच द्वेष्टे व विरोधक, मग त्यांचा वध श्रीकृष्ण हस्ते होवो वा न होवो, उत्तम गति प्राप्त करून घेतात ही धारणा तर पूर्ण विपरीत आहे. आपला द्वेष करणाऱ्या अधर्मांना आपण आसुरी योनींत टाकतो असें स्वतः श्रीकृष्ण म्हणतात (अध्याय १६ श्लोक १९, २०). जो माझा भक्त नाही, माझा मत्सर करतो, त्याला हा गीतासंवाद सांगूहि नये असें ते म्हणतात (१८-६७). तसेंच आपल्या अवतारांचें प्रयोजन सांगतांना ते ‘दुष्कृतांस् विनाशाय’ म्हणतात. (४-८), ‘उद्धाराय’ नव्हे. उलट माझ्या भक्तांचा मी उद्धार करतो असेंहि स्पष्ट म्हणतात (१२-७). जें फळ श्रीकृष्णाच्या भक्तीनें लाबेल तेंच द्वेषानेंहि मिळेल ही कल्पनाच तर्कविरोधी व भक्तीचें प्रयोजन नष्ट करणारी आहे. अन्यथा महंमद गझनवीसारख्यांनाहि ज्ञानेश्वर-तुकारामांप्रमाणेंच गति प्राप्त झाली असें मानावें लागेल.

ज्ञानेश्वरांनी दिलेला लोखंड-परिसाचा दृष्टांतहि भ्रामक आहे. त्या दोन्ही वस्तू अचेतन आहेत. त्यांचा परस्पर स्पर्श मृदु अथवा कठोर कोणत्याहि प्रकारे झाला तरी एकच परिणाम संभव आहे. पण अचेतनाचे दृष्टान्त चेतनावर सरस लागू करण्याचा मोह अनेक वेळा होतो, व त्यामुळें भ्रम निर्माण होतो. लोखंड व परिस

यांत काहीहि वैरभाव नसून; लोखंडाचा घण-परिसावर मारणाऱ्या मानवाच्या मनांत रागद्वेषादि भावना मानता येतील; पण त्या मानवी मनातलें कोणतेंहि किस्मिण तें परिस शुद्ध करीत नाही.

एक नजरचूक

आतां ज्ञानेश्वरीतील एक साधी नजरचूक पाहा. तिचा संबंध तत्त्वविवेचनाशी नसून महाभारताच्या प्रदीर्घ कथानकातील एका सूक्ष्म तपशिलाशी आहे.

गीतेच्या अकराव्या अध्यायांत विश्वरूपदर्शनप्रसंगी एका श्लोकांत अर्जुन म्हणतो—

अमी च त्वां धृतराष्ट्रस्य पुत्राः

सर्वे सहैवावनिपालसङ्घैः ।

भीष्मो द्रोणः सूतपुत्रस्तथासौ

सहास्मदीयेरपि योधमुख्येः ॥ ११-२६

“ राजसमुदायांसहित धृतराष्ट्राचे पुत्र, भीष्म, द्रोण, तसाच हा सूतपुत्र (कर्ण), हे सर्व, आमच्याहि प्रमुख योद्ध्यांसह तुझ्यात (तुझ्या विराट मुखांत प्रवेश करीत आहेत). ” येथे ‘सूतपुत्र’ शब्द कर्णासाठी हे सांगणें नकोच. आतां यावर ज्ञानेश्वरी-तील ओव्या अशा आहेत.

हां गा भीष्माऐसा कवणु । सत्यशौर्यानिपुणु ।

तोही आणि ब्राह्मण द्रोणु । ग्रासिलासी कटाकटा ॥ ११-३९८

अहा सहस्रकाराचा कुमरु । एथ गेला गेला कर्णवीरु ।

आणि आमुचिया आघवयांचा केरु । फेडिला देखें ॥ ३९९

यांत ज्ञानेश्वरांनीं अर्जुनाच्या तोंडीं कर्णासाठीं ‘सहस्रकाराचा कुमरु’ म्हणजे सूर्यपुत्र असा शब्दप्रयोग ठेवला आहे. पण कर्णचि गुप्त सूर्यपुत्रत्व पांडवांना या वेळापावेतो मूळींच ज्ञात नव्हतें. ते त्यांना सर्वप्रथम युद्धसमाप्तीनंतर मृतांना तिलां-जलि देतांना स्वतः कुंतीकडून कळलें. यासाठीं गीतासंवादांत अर्जुन कर्णासाठीं ‘सूर्य-पुत्र’ शब्द वापरणे शक्य नव्हतें. आणि गीतेच्या मूळ श्लोकांत या स्थळी ‘सूतपुत्र’ शब्द बरोबर आला आहे. पण ज्ञानेश्वरांना कर्णजन्माच्या रहस्यासंबंधी या तप-शिलाचा येथें विसर पडला असें दिसतें.

मात्र कर्णसंबंधीं अशी चूक कांहीं संस्कृत भाष्यकारांनींहि केली आहे. कर्णचि वास्तविक कुंती-सूर्य-पुत्रत्व जगजाहीर होण्यापूर्वी कोणकोणास माहीत होतें, व स्वतः कर्णसिं तें केव्हा कळलें असावे, याची विस्तृत चर्चा मी मुंबईच्या ‘ज्ञानदूत’ च्या दिवाळी १९७६ च्या अंकांत केली आहे. श्रीकृष्णास तें रहस्य माहीत होतें, पण

स्वतः कुंतीनें पांडवांना सांगेपर्यंत त्यांनीं त्याचा पांडवांजवळ कधीहि उच्चार केला नाही; व पांडवांच्या उपस्थितींत श्रीकृष्ण कर्णासाठीं सूतपुत्र व राधेय असेच अन्य शब्द वापरीत, सूर्यपुत्र व कौन्तेय असे कधीहि नव्हे. आणि तदनुसार अर्जुनाच्या वरील श्लोकानंतर गीताकारांनीं श्रीकृष्णाच्या पुढील श्लोकांत ‘कर्ण’ असा शब्दच वापरण्याची काळजी घेतली आहे.

द्रोणं च भीष्मं च जयद्रथं च

कर्णं तथान्यानपि योधवीरान्

मया हतांस्त्वं जहि मा द्यथिष्ठठा

युध्यस्व जेतासि रणे सपत्नान् ॥ ११-३४

पण तरीहि यावर भाष्य करितांना ‘भाष्योत्कर्षदीपिका’कार धनपति श्रीकृष्णाचे तोंडीं अर्जुनाला उद्देशून पुढील उद्गार घालतात, ‘कर्णं च कन्यया कुन्त्या संतुष्टादुर्वसो लब्धेन मन्त्रेणाहूतात् सूर्यादुत्पादितं’ पुरुषोत्तमाचार्याहि या स्थळीं ‘कर्णं च कुन्तीपुत्रमपि’ असे लिहितात. वस्तुतः या प्रसंगी श्रीकृष्णांनीं अर्जुनास कर्णाविषयीं असें काही म्हणणें महाभारत कथेस अनुसरून होणार नाही.

संजयाविषयीं चमत्कारिक भ्रम

कुक्षेत्रावर झालेला श्रीकृष्णार्जुनाचा गीतासंवाद धृतराष्ट्रास निवेदन करणाऱ्या संजयाबद्दल कांहीं निराधार भ्रम प्रसृत झाले असून ज्ञानेश्वरीतहि त्याचे पडसाद आढळून येतात.

एक समजूत अशी आहे कीं संजयराजा धृतराष्ट्राचा केवळ एक साधारण सारथी होता. पण हे कितपत बरोबर आहे?

ज्ञानेश्वरीत गीतासंवादाचेच शेवटीं संजयाचे तोंडीं पुढील उद्गार आले आहेत.

आणि रथौचिये राहाटी । घेई जो घोडेयासाठीं ।

तया आम्हां या गोष्टी । गोचरा होती ॥ १८-१५८१

यांत संजयाचें काम रथाच्या घोड्यांना सांभाळणें होतें असा आशय आहे. श्री. विनायकबोवा जोशी साबरे (इ. स. १९२८) या ओवीचा अर्थ असा देतात, ‘आणि रथ चालविण्याकरिता व त्याच्या घोड्यांची परीक्षा करण्याकरितां मला ठेवलेलें असून, मला कृष्ण व अर्जुन यांचा संवाद ऐकण्याचा प्रसंग आला !’ श्री. द. रा. आठवले यांनीं ज्ञानेश्वरीच्या ओव्यांचे सुलभ प्रचलित मराठीत रूपांतर ‘अनुवाद ज्ञानेश्वरी’ या नांवानें केलें आहे, त्यांत या ओवीचा अनुवाद असा केला आहे, ‘आणि मज सारथ्याला ! जो योग्य घोडे हांकण्याला । त्या. मी हा येथें ऐकिला । कृष्णार्जुनाचा संवाद ॥ १८-१७९०.’

संजयाविषयी ही समजूत आजपावेतो अनेक जण व्यक्त करीत आले आहेत. 'सुलभ विश्वकोश' (संपादक दाते व कर्वे) यांत व केतकरांच्या 'महाराष्ट्रीय ज्ञानकोश' (भाग २०) मध्येहि संजयाच्या व्यक्तिमत्त्वाचे 'धृतराष्ट्र राजाचा एक सारथी' इतकेच वर्णन दिले आहे.

महाभारतांत संजयाला 'सूत' म्हटलें आहे. त्या शब्दाचा एक अर्थ सारथी असा होतो; पण दुसरा अर्थ विद्वान पौराणिक असाहि होतो. संपूर्ण महाभारत शौनकास सांगणारा 'सोति' प्रसिद्धच आहे. संजय धृतराष्ट्राचे सारथ्य करीत असे हें खरें. एकै स्थळीं धृतराष्ट्र त्याला 'सारथ्य' असे संबोधितहि करतो (वनपर्व ४८-३): पण महाभारतात संजयाला 'विद्वान', 'भूतभव्यभविष्यविद्' व 'वदतां वर:' म्हणजे वक्तृयांत अर्थात विद्वानांत श्रेष्ठ असेहि म्हटलें आहे (उद्योगपर्व २३-६, ७; भीष्मपर्व १३-११; आश्रमवासिक पर्व ३७-२३, २४) हें सारें केवळ एखाद्या घोडे हाकण्याच्या धंदेवाईक सारथ्याचे वर्णन दिसत नाही.

संजय धृतराष्ट्राचा विश्वासू सल्लागारहि होता. युद्ध सुरू होण्यापूर्वी धृतराष्ट्रानें त्याला आपल्यातर्फे शांतिवार्ता करण्यासाठी पांडवांकडे पाठविलें होतें. युधिष्ठिरानें हि त्याचे आदरपूर्वक स्वागत करून म्हटलें कीं तुला पाहून प्रत्यक्ष राजा धृतराष्ट्राला भेटल्यासारखें मला वाटतें (उद्योगपर्व २३-७) युधिष्ठिरानें त्याला 'मध्यस्थ'; 'आप्त' व जणू दुसरा विदुरच असेहि म्हटलें (सदर, ३०-३, ४, ६) संजय धृतराष्ट्राशीं अगदी शेवटपावेतो, धृतराष्ट्राच्या मृत्युपावेतो, एकनिष्ठ राहिला तरी तो वेळोवेळी धृतराष्ट्राला कटु पण सत्य व हितकारी उपदेश करण्यास कब-रत नसे.

आणि हा संजय एक शास्त्रवेत्ता सत्यवक्ता विद्वान असून शिवाय पुढें दाखविल्या-प्रमाणें स्वतः एक योद्धाहि होता. राजा धृतराष्ट्र अंध असल्यानें त्याला कोठेहि बाहेर जातांना उघडच एक विश्वासू व शूर मनुष्य सारथी म्हणून आवश्यक होता. आणि या दृष्टीनें संजयाकडे ती कामगिरी सोपविली गेली असावी असें दिसतें. पण तो केवळ एक घोडे सांभाळणारा व हांकणारा नव्हता. अंध धृतराष्ट्राचे सारथ्य करण्याव्यतिरिक्त तो स्वतःच एक रथी होता. अन्य कोणा रथी योद्ध्यांचा सारथी नव्हे.

हें पाहतां 'हिंदी विश्वकोश' (खंड १३) मध्ये संजयाला 'धृतराष्ट्र का प्रसिद्ध मंत्री तथा सारथी', आणि चित्रावशास्त्री कृत 'भारतवर्षीय प्राचीन चित्रकोश' मध्ये 'धृतराष्ट्राचा सारथी व सल्लागार' असें म्हटलें आहे, तें बरेच सयुक्तिक वाटतें. संजयाची ही अशी एकंदर योग्यता पाहूनच व्यासांनीं त्याला दिव्यदृष्टि दिली.

संजयाविषयी दुसरा विशेष गौरवमज असा आहे कीं, तो कुलक्षेत्रावरील युद्ध प्रसंगीं रणक्षेत्रापासून दूर हस्तिनापुरास धृतराष्ट्राजवळच राहिला होता, व व्यासांनीं दिलेल्या दिव्यदृष्टीच्या आधारे तेथे बसल्या बसल्याच त्याला युद्धाच्या सांग्या घटना दिसत असत, ज्या तो लागलीच धृतराष्ट्राला कथन करी. The Gita according to Ganihi या पुस्तकाच्या प्रस्तावनेत (पृ. १०) श्री. महादेव देसाई म्हणतात, 'Sanjaya was endowed with divine vision and without being on the battlefield narrated the happenings to the blind king.' वाराणसीहून प्रकाशित 'हिंदी शब्दसागर' (दसवां भाग) मध्येहि या संजयाबद्दल म्हटले आहे, 'कहते हैं कि इसे दिव्य दृष्टि प्राप्त थी; अतः यह हस्तिनापुरमें बैठा हुआ कुलक्षेत्र में सारी घटनाएँ देखता था और उनका वर्णन अंध धृतराष्ट्र को सुनाता था'. उपरोक्त मराठी 'सुलभ विश्वकोश'हि म्हणतो, 'भारतीय युद्धातील सर्व वृत्त घरबसल्याच यास व्यासप्रसादानें कळें आणि तो ते जसेच्या तसेच धृतराष्ट्रास सांगे'. 'भारतवर्षीय प्राचीन ऐतिहासिक कोश' (गोडबोले) व 'महाराष्ट्रीय ज्ञानकोश' (केतकर) हे वर उल्लेखिलेले संदर्भ ग्रंथहि संजयाविषयीं अशीच धारणा व्यक्त करतात.

आणि तीच ज्ञानेश्वरींतहि आढळून येते. अठराव्या अध्यायाच्या शेवटीं संजय रोमांचित होऊन श्रीकृष्णस्तवन करू लागला असतां धृतराष्ट्र त्याला म्हणतो-

तेथ कोणी येकी अवसरी । होआवी ते करुनि दुरी ।

रावो म्हणे संजया परी । कैशी तुझी गा ? । १८-१६२३

तेणें तूं येथें व्यासैं । बैसविलें कासया उद्देशैं ।

अप्रसंगामाजी ऐसैं । बोलसी काई । २४

यात आशय असा दिसतो कीं, धृतराष्ट्राला युद्धवृत्तांत सांगण्यासाठीं व्यासांनीं संजयाला हस्तिनापुरीच धृतराष्ट्राजवळ ठेविलें होतें, व तेथेच बसल्या बसल्या संजयाला दिव्य दृष्टीच्या योगें कुलक्षेत्रावरील सांग्या घटना कळत असत. बाळकृष्ण अनंत भिडे या औव्यांचा असा अर्थ देतात, 'धृतराष्ट्र त्याला म्हणाला, संजया, ही काय, बोवा तुझी रीत ? अरे, त्या व्यासांनीं तुला येथें माझ्याजवळ कोणत्या हेतूनें बसविलें, आणि तू हें भलतेंच मांडलें आहेस काय ?' श्री. म. सं. गोडबोले ('साथ श्रीज्ञानेश्वरी') अर्थ सांगतात, 'तिकडे धृतराष्ट्र म्हणू लागला, संजया, तुम्हा हा काय प्रकार चालला आहे ? मला दिसत नाही ही अडचण दूर व्हावी व मला युद्धाचा वृत्तांत कळावा, एवढ्यासाठीं तुला येथे व्यासांनीं बसविलें का दुसऱ्या कथासाठीं ? तेव्हां हे 'श्रीकृष्ण, श्रीकृष्ण' असे असंगत काय बोलत आहेस ?'

ज्ञानेश्वरीतील या समारोपात्मक औव्यांचे प्रशंसापूर्ण विवेचन करीत श्री. स. के. नेकरगांवकर म्हणतात ('गीता अलंकार नाम ज्ञानेश्वरी' नांवाचा लेख,

‘श्री ज्ञानेश्वर-नवदर्शन’ पृ. ३०७) ‘हा सर्व प्रसंग संजयाला दिव्य दृष्टीने हस्तिनापुरांत दिसत होता व ऐकू घेत होता. तो सात्त्विकतेने भारलेला होता, कसलीच योग्यता नसताना हा परमोच्च लाभ झाला म्हणून त्याच्या आनंदाचे ज्ञानदेवांनी केलेले वर्णन पाहा.....पण हा आनंद ‘पुत्र स्नेहे मोहित’ झालेल्या धृतराष्ट्राला झाला नाही.... तो त्याच्यावर रागावला ‘तुला काय वेड लागले रे, ही अप्रासंगिक बडबड बंद कर,’ असे म्हणाला. तू ते येथे व्यासे । बैसविले कासया उद्देशे । अप्रसंगासाठी ऐसे । बोलसी काई ॥ १८.१६ २०.’

पण युद्धदिवसांत व्यासांनी संजयाला धृतराष्ट्राजवळ हस्तिनापुरीच बसण्यास सांगितले होते व तेथे बसल्या बसल्याच त्याला कुरुक्षेत्रावरील सारं युद्ध दिसत असे अशी महाभारताची कथा नाही. संजय त्या युद्धात प्रत्यक्ष उपस्थित होता, इतकेंच नव्हे तर स्वतः एक योद्धा म्हणून लढाईत भाग घेत असे. तो कौरवांकडून लढत असे. मात्र अंती श्रीकृष्णसमर्पित पांडवांचा न्याय्य पक्षच विजयी होईल अशी त्याची श्रद्धा होती (गीता १८-७८).

संजयासाठी दिव्यदृष्टीचा प्रभाव इतकाच होता की, कुरुक्षेत्राच्या कोणत्याहि एका भागांत असतां त्याला सर्व रणांगणावरील घटना ज्ञात होत, आणि योद्ध्यांच्या बाह्य कृतींबरोबरच त्यांच्या मनांतले विचारहि त्याला कळू शकत असत. त्या दिव्य दृष्टीचें महाभारतकारांनी दिलेले वर्णन पाहा-

चक्षुषा संजयो राजन् दिव्येनैव समन्वितः

कथयिष्यन्ति ते युद्धं सर्वं ज्ञश्च भविष्यति । भीष्मपर्व १-१०

प्रकाश वाप्रकाशं वा दिवा या यदि वा निशि

मनसा चिन्तितमपि सर्वं वेत्स्यति संजयः ॥ ११

(व्यास धृतराष्ट्रास सांगतात) राजा, दिव्यदृष्टीने युक्त होऊन याला (युद्धाच्या) सर्व घटना कळतील व हा तुला युद्धाचा वृत्तांत कथन करील. (तत्संबंधी) कोण-तीहि घटना उघड वा गुप्त, दिवसा होणारी वा रात्री, फार काय कोणाच्या मनां-तील विचारहि, सर्व काही संजयाला ज्ञात होईल. मात्र त्यानें प्रत्यक्ष कुरुक्षेत्रावर असणे आवश्यकच होतें. म्हणूनच तर व्यास लागलीच असेंहि म्हणाले की-

नैनं शस्त्राणि छेत्स्यति नैनं बाधिष्यते श्रमः

मावल्गणिरयं जीवन् युद्धादस्माद विमोक्ष्यते । १२

‘याला शस्त्रें मारू शकणार नाहीत, आणि श्रमानें हा थकणार नाही. हा संजय या युद्धांतून जिवंत बाहेर पडेल. संजय जर हस्तिनापूरलाच बसून राहणार असता तर शस्त्रप्रहारापासून या संरक्षणाची व जीवदानाची काय आवश्यकता होती ?

स्वतः संजयानेंहि या दिव्यदृष्टीचें स्वरूप आपला युद्धवृत्तांत प्रारंभ करताना धृतराष्ट्रास सांगितलें आहे (भीष्मपर्व अध्याय १५ श्लोक ७, ८, ९).

याशिवायहि, संजय स्वतः कुरुक्षेत्रावर लढत असे हें महाभारतांत अनेक स्थळी स्पष्ट केले गेले आहे. युद्धांत एक प्रसंगी घटोत्कचाच्या मायावी आक्रमणानें कौरव सैन्य घाबरून पळू लागलें. ते धृतराष्ट्रास सांगतांना संजय म्हणतो-

तद् दृष्ट्वा तावकं सैन्यं विद्रुतं शिबिरं प्रति

मम प्राक्रोशतो राजंस्तथा देवव्रतस्य च ॥ भीष्मपर्व १४-४६

युध्यध्वं मा पलायध्वं मायैषा राक्षसी रणे

घटोत्कचप्रमुक्तेति नातिष्ठन्त विमोहिताः ॥ ४७

नैव ते श्रद्धधुर्भीता वदन्तोरावयोर्वचः । ४८

“राजा, तें (घटोत्कचाचें आक्रमण) पाहून तुझे (म्हणजे कौरवांचें) सैन्य घाबरून शिबिराकडे पळू लागलें त्यावेळीं भीष्म (देवव्रत) व मी (संजय) ओरडून त्यांना सांगत होतो कीं, लढा, पळू नका, ही सारी रणभूमीवर घटोत्कचानें केलेली राक्षसी माया आहे. पण घाबरून भान हरपलेले ते सैनिक थांबेनात-४६, ४७. भयभीत झालेले ते आम्हा दोघांच्या सांगण्यावर विश्वास ठेवीनात-४८.”

अर्जुनाच्या बाणांनी भीष्म पडले तो प्रसंग सांगतानाही संजय म्हणतो-

हतप्रवीरास्तु वयं निकृत्ताश्च शिताः शरैः

कर्तव्यं नाभिजानीमो निर्जिताः सत्यसाचिना ॥ भीष्मपर्व ११९-१३५

“आम्ही अर्जुनाच्या तीक्ष्ण बाणांनी पराभूत होऊन आमचे अनेक प्रमुख वीरहि पडले, आणि आतां काय करावें हे आम्हांस कळना.”

असाच आणखी एक उल्लेख भीष्मपर्व अध्याय ९६ मध्येही असून त्याची विशेष चर्चा मी ‘महाभारत युद्धाची कालगणनात्मक रचणूक’ या पुस्तकांत (पृ. ४०-४५) केली आहे.

द्रोणपर्वतिही संजयाच्या लढण्याचे असे कितीतरी उल्लेख आले आहेत. एके स्थळी धृतराष्ट्र संजयास विचारतो-“कथं च वो मनस्तात निवृत्तेष्वभवत् तदा” (द्रोणपर्व २४-२०); ‘संजया, ते (पांडव सैनिक) पुनः परतून आल्यावर तुमच्या मनाची काय अवस्था झाली?’ आणि यावर संजय उत्तर देतो-

महद् भैरवमासीन्नः संनिवृत्तेषु पाण्डुषु

दृष्ट्वा द्रोणं छाद्यमानं तैर्भास्करमिवाम्बुदः ॥ द्रोणपर्व २५-१

“पांडव सैन्य परतून चालून आल्यावर मेघांनीं सूर्य झाकला जावा त्याप्रमाणे

त्यांच्याकडून (पांडवांच्या बाणांनी) द्रोणाचार्य झाकले गेलेले पाहून आम्ही फार भयंकर संग्राम सुरू केला. ” यानंतरही संजय म्हणतो:-

नापश्याम ततस्त्वेन सैन्ये वै रजसावृते ॥ द्रोणपर्व ३०-३१

गाण्डीवस्य च निर्धोषः श्रुतो दक्षिणशो मया । ३२

सुयुद्धं चार्जुनस्यासीदहं तु द्रोणमन्वियाम् ३४

“ त्यावेळीं सारे सैन्य धुळीने झांकले जाऊन आम्ही त्याला (अर्जुनाला) पाहूहि शकलो नाही-३१ मला तर दक्षिण दिशेला केवळ गाण्डीव धनुष्याचा टणत्कार ऐकू येत होता-३२ अर्जुनाशी घोर संग्राम सुरू झाला आणि मी द्रोणाजवळ चालला गेलों-३४.”

शल्यपर्वतिहि लढाईच्या शेवटच्या दिवशी संजय स्वतः लढल्याचा इतका निःसंदिग्ध उल्लेख आहे की, तो युद्धकालांत हस्तिनापूरलाच राहत असे असा भ्रम आज-पावेतो कसा पसरला यांचे खरोखर आश्चर्य वाटते. युद्ध समाप्त होण्याच्या वेतात आले होते, आणि विजयी पांडव उरल्या सुरत्या कौरव सैन्याचा धुव्वा उडवीत होते. हे वर्णन करतांना स्वतः संजय म्हणतो-

विवर्णमुखमभियुक्तमभवत् तावकं बलम्

परिक्षीणायुधान् दृष्ट्वा तानहं परिवारितान् ॥ शल्यपर्व २५-५१

राजन् बलेन द्वयङ्गेन त्यक्त्वा जीवितमात्मनः ।

आत्मना पंचमोऽयुद्धयम् पांचालस्य बलेन ह ॥ ५२

तस्मिन् देशे व्यवस्थाय यत्र शारद्वतः स्थितः

सम्प्रद्रुता वयं पंच किरिटीशरपीडिताः ५३

धृष्टद्युम्नं महारौद्रं तत्र नोऽभूद् रणो महान्

जितास्तेन वयं सर्वे व्यपयाम रणात् ततः ॥ ५३

अथापश्यं सात्यकिं तमुपायान्तं महारथम्

रथैश्चतुःशतैर्वीरो मामभ्यद्रवदाहवे ॥ ५५

तत्र युद्धमभूद् घोरं मुहूर्तमतिदारुणम्

सात्यकिस्तु महाबाहुर्मम हत्वा परिच्छदम् ॥ ५७

जीवग्राहमगृह्णान्मां मूर्छितं पतितं भुवि । ५८

“ राजा (धृतराष्ट्रा), तुझ्या (कौरवांच्या) सैन्यातील बहुतेकांचे चेहरे उदास होऊन त्यांची आयुधे नष्ट झालीं होती, आणि ते सर्व बाजूनी घेरले गेले होते;

हे पाहून-५१ चार महारथी व मी अशा पाच जणांनी आपल्या जीवाचाहि मोह सोडून धृष्टद्युम्नाच्या सेनेशी संग्राम सुरू केला-५२ कृपाचार्य होते तेथे आम्ही लढू लागलो, पण अर्जुनाच्या बाणांनी त्रस्त होऊन आम्ही पाच जण तेथून पळालो, ते प्रत्यक्ष महाभयंकर धृष्टद्युम्नाच्या समोर येऊन ठेपलो. आम्ही घोर लढाई केली, पण त्याने आम्हां सर्वांस पराभूत केले व आम्ही तेथूनहि रण सोडून पळालों-५३, ५४. तितक्यांत मी महारथी सात्यकीला मजकडे येतांना पाहिले; तो वीर चारशे रथ्यांसह रणांगणांत मजवर धावून आला-५५. त्यावेळी एक मुहूर्तभर अति दारुण घोर युद्ध झाले, त्यात महाबाहू सात्यकीने माझी रथादि सामग्री नष्ट करून टाकली-५७. आणि मी मूर्च्छित होऊन जमिनीवर पडलों असतां मला जिवंत पकडून घेतले -५८.” यानंतर धृष्टद्युम्न व सात्यकि कैदी झालेल्या संजयाला मारून टाकण्याच्या तयारीत असतां स्वतः व्यासांनी तेथे प्रकट होऊन त्याला सोडविले. संजय निःशस्त्र अवस्थेत हस्तिनापुराकडे येण्यास निघाला; त्यावेळीं त्याला वाटते रणांगणांतून एकटाच पळून आलेला जखमी दुर्योधन भेटला. हा सर्व महत्त्वाचा कथाभाग शल्य-पर्वच्या २९ व्या अध्यायात आला असून त्याची विस्तृत चर्चा मी ‘महाभारत युद्धाची कालगणनात्मक रहस्ये’ (पृ. १९ ते २२) मध्ये केली आहे.

हे सर्व पाहिल्यावर संजय केवळ एक सारथी होता, आणि शिवाय युद्धकाळी तो हस्तिनापुरीच बसून राहिला या ध्रामक धारणांत कांहीहि तथ्य उरते काय? महाभारतांत अनेक सूक्ष्म कूटस्थळे आहेत. पण संजयाच्या भूमिकेच्या बाबतीत तसे कूटहि नाही. पण तरीहि त्या बाबतीत असे भ्रम पसरत राहावे हे आश्चर्य आहे!

संजयानें युद्धवृत्तांत कसा दिला ?

शेवटीं साहजिक प्रश्न असा की, संजय जर युद्धांत स्वतः लढत होता तर त्याने धृतराष्ट्रास युद्धवृत्तांत केव्हां निवेदन केला? सिद्धेश्वरशास्त्री चित्रावकृत ‘भारत-वर्षीय प्राचीन चरित्रकोश’ (पृ. ५९६-९७) मध्ये म्हटले आहे की, संजय “युद्ध-प्रसंग पाहण्याकरिता प्रत्यक्ष हजर असे व त्याचे सर्व गोष्टीकडे लक्ष असे. हा रात्री धृतराष्ट्रास सर्व बातमी सांगत असावा.”

संजय कुरुक्षेत्रावर असे ते केवळ युद्ध पाहण्यासाठीं नव्हे तर स्वतः लढण्यासाठीं देखील हे वर दाखविलेच आहे. परंतु तो दररोजचा वृत्तांत कथन करण्यासाठीं रात्री हस्तिनापुरास जात असे ही कल्पनाहि चूक आहे. संजयाच्या वृत्तांतकथना-संबंधांत महाभारतकारांनी एक विशेष योजना केली आहे. संजयानें संपूर्ण युद्धवृत्तांत धृतराष्ट्रास चार हप्त्यांत सांगितला आहे. पहिला वृत्तांत त्यानें भीष्मपतनानंतर हस्तिनापुरास जाऊन कथन केला. तो भीष्मपर्वत आला आहे. त्यात युद्धप्रारंभापूर्वी कांही दिवस दोन्ही सैन्ये कुरुक्षेत्रावर येऊन पोचलीं होती तेथपासून प्रत्यक्ष लढाईच्या पहिल्या दहा दिवसांचा वृत्तांत आहे. दहाव्या दिवशी सायंकाळी भीष्म पडले

त्याची आणि त्यानंतरहि कांहीं तास झालेल्या घटनांची माहिती यांत आली आहे संजयानें हा पहिला वृत्तांत भीष्मपतनाच्या दुसऱ्या दिवशीं सकाळीं हस्तिनापुरास जाऊन कथन केला व तो लागलीच कुरुक्षेत्रीं परत आला. आणि महाभारताच्या आता सप्रमाण स्पष्ट झालेल्या कालगणनात्मक रहस्यांप्रमाणें हा दिवस प्रत्यक्ष लढाईचा नसून विश्रामाचा होता. महाभारतांत वर्णित युद्ध एकेक दिवस सोडून होत असे ! संजयाच्या पहिल्या वृत्तांताचा हा दिवस मी 'महाभारत युद्धाची कालगणनात्मक रहस्ये' या पुस्तकात (पृ. १६ व ४९) संक्षेपानें, व नंतर मराठ-वाडा संशोधन मंडळाच्या सन १९७५ च्या वार्षिक प्रकाशनांत 'महाभारत युद्धा-तील विलक्षण अवकाश दिवस' या लेखांत विस्तारानें सिद्ध केला आहे.

याच पहिल्या वृत्तांत संजयानें धृतराष्ट्रास गीता कथन केली. प्रत्यक्ष गीता-संवाद युद्धाच्या पहिल्या दिवशींच (अमात्रास्थान्त कार्तिक महिन्याच्या अमावास्येला) झाला होता. संजयाने तो धृतराष्ट्रास कथन केला तेव्हा श्रीकृष्णार्जुन संवाद होऊन एकोणीस दिवस लोटले होते; त्यात प्रत्यक्ष लढाईचे दहा दिवस असून त्यामध्ये नऊ विश्राम दिवस होते. यामुळेच गीतित व एकूण युद्धवृत्तांत संजयानें सर्वत्र भूतकाळ वापरला आहे. संजयानें धृतराष्ट्रास गीता सांगितली त्या दिवशीं तिथी मार्गशीर्ष कृष्ण चतुर्थी होती.

यानंतर आणखी कांही दिवसानंतर युद्धांत द्रोण पडल्यावर संजयानें पुनः हस्तिनापुरास जाऊन दुसरा वृत्तांत दिला. तो द्रोणपर्वत आला आहे. त्यात प्रत्यक्ष लढाईचे ११ ते १५ हे दिवस व शिवाय मधले अवकाश दिवस यांची समग्र हकीकत आली आहे.

संजयानें तिसरा वृत्तांत कर्णवृत्तानंतर हस्तिनापुरीं जाऊन दिला. तो महाभारताच्या कर्णपर्वत आला आहे. त्यानें चौथा व शेवटचा वृत्तांत दुर्योधनाच्या मृत्यूनंतर दिला असून तो शल्यपर्वत आला आहे यानंतर संजयाची दिव्यदृष्टि संपुष्टांत आली ?

जो गवल्गणिपुत्र संजय स्वतः विद्वान असून स्पष्टवक्ता व शूर योद्धाहि होता, मनानें धृतराष्ट्राशी एकनिष्ठ असूनहि हृदयान जो परम श्रीकृष्णभक्त होता, ऋषि-मुनीनाहि दुर्लभ असें विश्वरूपदर्शन जगला. प्रत्यक्ष घडले, जो जगातला प्रथम ज्ञात युद्धवातहर झाला, ज्यानें श्रीकृष्णार्जुनांचा गीतासंवाद धृतराष्ट्रास कथन करून गीतेचें सर्वप्रथम जाहीर प्रकाशन केलें, त्या संजयाबद्दल निराधार भ्रम दूर होणें इष्ट नाही काय ?

१. हें सर्व मी 'महाभारत के गूढ रहस्य' या हिंदी पुस्तकांतहि स्पष्ट केलें आहे.

ज्ञानेश्वरीच्या संपादनांत अनवधानता

शेवटीं गीतेचे मूळ श्लोक व त्याखाली दिल्या जाणाऱ्या ज्ञानेश्वरीतील ओव्या यांतील विसंगतीचा एक वेगळा प्रकार पाहा. मात्र येथें चूक ज्ञानेश्वरीच्या संपादकांची असावी असें वाटतें.

तिसऱ्या अध्यायांत कर्मचरणाची आवश्यकता सांगून श्रीकृष्ण म्हणतात-

सदृशं चेष्टते स्वस्याः प्रकृतेर्ज्ञानवानपि

प्रकृतिं यान्ति भूतानि निग्रहः किं करिष्यति ॥ ३.३३

'ज्ञानसंपन्नदेखील आपल्या प्रकृतीच्या अनुसार वागत असतो; (सर्व) प्राणी (आपल्या) प्रकृतीला अनुसरतात; त्यांत निग्रह काय कामाचा ?'

यांत जबरदस्तीच्या कर्मसंन्यासाचा निषेध आहे. ज्ञान्यालादेखील आपल्या पंचमहा-भूतात्मक प्रकृतीस अनुसरून कर्म करणें भाग पडते; कोणीहि प्राणी या प्रकृतीच्या विरुद्ध फार वेळ राहू शकत नाही. असें असतां कोणी हटवादीपणानें तिचा निग्रह करून कर्मत्याग करूं पाहील तर तो 'मिथ्याचार' होईल (श्लोक ३-६). आज-कालच्या मनोविश्लेषणाच्या भाषेत तें केवळ 'दमन' (रिप्रेशन) होय. गीता-कारांनी 'कार्यते ह्यवशः कर्म सर्वः प्रकृतिजैर्गुणैः' असें श्लोक ३-५ मध्ये म्हटलें असून त्यात संदर्भात हा प्रस्तुत (तेहतिसावा) श्लोक आहे.

पण ज्ञानेश्वरीत या श्लोकावर म्हणून जे भाष्य छापलें जातें ते असें,

म्हणौनि इंद्रियें एकें । जाणतेनी पुरुखें ।

लाळावीं ना कौतुकें । आदिकरुनी ॥ ३-३०२

हा गां सपेसीं खेळों येईल ? । कीं व्याघ्रसंसर्ग सिद्धि जाईल ? । सांगें हाळाहाळ जिरेल । सेविलिया काई ? ॥ २०३

देखूं खेळतां अग्नि लागला । मग तो न सांगरे जैसा उधवला ।

तैसा इंद्रियां लळा दिधला । भला नोहे ॥ २०४

ए-हवी तरी अर्जुना । या शरीरा पराधीना ।

कां नाना भीगरचना । मेळवावी ? ॥ २०५

आपण सायासेंकरुनि बहुते । सकळही समृद्धिजात ।

उदोअस्तु या देहातें । प्रतिपाळावें कां ? ॥ २०६

सर्वसवें शिणोनि एथें । अर्जवावीं संपत्तिजातें ।

तेणें स्वधर्म सांडुनि देहातें । पोखावें काई ॥ २०७

मग हे तंव पांचमेळावा । शेखी अनुसरल पंचत्वा ।

ते वेळीं केला कें गिवसावा । शीणु आपुला ॥ २०८

म्हणौनि केवळ देहभरण । ते जाणें । उघडी नागवण ।

यालागीं एथ अंतःकरण । देयावेना ॥ २०९

मूळ श्लोकापेक्षां हे भाष्य अगदींच भिन्न आहे. श्लोकांत हटवादीपणानें शरीराचा निग्रह करूं नये असे सांगितले आहे; तर या ओव्यांत शरीराचे लाड करूं नये, इन्द्रियाना मोकाट सोडू नये त्यांचें उचित नियमन करावें असें म्हटले आहे. आपापल्या ठायीं दोन्ही विचार उचित आहेत; पण ज्ञानेश्वरांच्या या ओव्या गीतेच्या त्या श्लोकाशी संबंधित दिसत नाहीत.

पण हें सारें भाष्य पुढील चौतिसाव्या श्लोकाला अनुरूप आहे.

इन्द्रियस्येन्द्रियस्यार्थे रागद्वेषौ व्यवस्थितौ

तयोर्न वशमागच्छेत्तौ ह्यस्य परिपन्थिनौ ॥ ३-३४

तेहतिसाव्या श्लोकांत शरीराचें अट्टाहासपूर्वक संपूर्ण दमन करूं नये, खऱ्या संन्यास वृत्तीचा उदय आंतून झाला पाहिजे, असें सांगितल्यावर, पण याचा आशय इन्द्रियांना हवें तें सारें करूं द्यावें असाहि नाही हें या श्लोकांत गीताकारांनीं सांगितले आहे. असें दिसतें कीं, ज्ञानेश्वरांनीं कांही कारणास्तव ३३ व्या श्लोकावर भाष्य न करतां फक्त ३४ व्या श्लोकावर केले आहे. पण कोणा संपादकानें त्याची व्यर्थ विभागणी करून वरील ओव्यांचा भाग ३३ व्या श्लोकाला जोडून दिला. १

आणि हा प्रकार येथेच झाला आहे असें नाही. याच अध्यायांत पुढे तीन श्लोक असे आहेत.

यस्त्वात्मस्मरतिरेव स्वादात्मतृप्तश्च मानव

आत्मन्येव च संतुष्टः तस्य कार्यं न विद्यते ॥ ३-१७

नैव तस्य कृतेनार्थो नाकृतेनेह कश्चन

न चास्य सर्वभूतेषु कश्चिदर्थव्यपाश्रयः ॥ १८

तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर

असक्तो ह्याचरन् कर्म परमाप्नोति पूरुषः ॥ १९

यांतील १८ व्या श्लोकाखालीं ज्ञानेश्वरीत ज्या दोन ओव्या दिल्या जातात (३-१४८, १४९) त्या पृ. ५१ वर उद्धृत केल्या असून, त्यांचा आशय मूळ श्लोकांच्या कसा

१. श्री. म. शं. गोडबोले संपादित ज्ञानेश्वरीत वर उद्धृत शेवटच्या पांच ओव्या श्लोक ३४ खालीं घातल्या आहेत. पण प्रथम तीन मात्र श्लोक ३३ खालीच दिल्या आहेत; वस्तुतः त्यांचाहि संबंध श्लोक ३४ शींच आहे.

ज्ञानेश्वरी विरुद्ध गीता

: १११

विपरीत आहे हेहि दाखविलें आहे. पण तसें मानावयाचें नसेल तर असें म्हणतां येईल कीं, ज्ञानेश्वरांनीं श्लोक १८ वर भाष्य केले नसून, त्या दोन्ही ओव्या श्लोक १७ खालींच जोडाव्या, अथवा ओवी १४८ श्लोक १७ खाली व १४९ श्लोक १९ खालीं घालावी. श्लोक १९ मध्ये असक्तभावानें कर्म करण्याचा उपदेश करितांना जो 'सततं' शब्द आला आहे, त्याचें रामानुजाचार्यांनी 'सततं यावदात्मप्राप्तिः' असें स्पष्टीकरण दिलें आहे. शंकराचार्यांच्या भाष्यांतीलहि मुख्य ध्वनि असाच आहे; सत्त्वशुद्धीसाठीं कर्म आवश्यक आहेत असे ते म्हणतात. आणि ज्ञानेश्वरांच्या १४९ व्या ओवीचा आशय तोच असल्यानें ती श्लोक १८ ऐवजीं श्लोक १९ खालीं घालणे शक्य आहे. श्लोक १८ वर ज्ञानेश्वरांनीं टीका केलेली नाही असे श्री. शं. दा. पेंडसे यांनीं हि म्हटले आहे. मात्र त्या दोन्ही ओव्या श्लोक १८ खालींच ठेवल्या तरी त्या श्लोकाच्या दुसऱ्या ओळीवर ज्ञानेश्वरांनीं भाष्य केले नाही हे उघड आहे.

याचप्रमाणें पुढील श्लोकही पाहा-

न हि ज्ञानेन सदृशं पवित्रमिह विद्यते

तत्स्वयं योगसंनिधदः कालेनात्मनि विन्दति ॥ ४-३८

येथेहि ज्ञानेश्वरांनीं फक्त पहिल्या ओळीवर भाष्य केले असून दुसऱ्या ओळीची उपेक्षा केली आहे.

अर्थात ज्ञानेश्वरी ही गीतेवरील 'शब्दार्थ' दीपिका' नसून 'भावार्थ' दीपिका' असल्यानें ती लिहितांना ज्ञानेश्वरांना गीतेतील जो विचार विशेष महत्त्वाचा वाटला त्याचे त्यांनीं विस्तारानें स्पष्टीकरण केले, तर कोठें केवळ त्रोटक भाष्य करून काही स्थळांची उपेक्षा केली. त्यांची ही गीतेवरील मधुर मराठी प्रवचने आहेत. मात्र तीं ओवीबद्ध आहेत, आणि केवळ अध्यायवार नसून श्लोकांनुक्रमानुसारहि आहेत. अशा रीतीनें गीतेवर भावार्थस्वरूप भाष्य लिहीत असतां ज्ञानेश्वरांनीं कांही स्थळांची उपेक्षा करण्यामागें त्यांचा कांही विशेष दृष्टिकोन असावा कीं काय हा एक वेगळा अध्ययनाचा विषय आहे. पण त्यांनीं उपेक्षित केलेल्या गीतेतील स्थळांना

१. 'श्री ज्ञानेश्वरांचे तत्त्वज्ञान' पृ. ५३. श्री. म. शं. गोडबोले (पूर्वोल्लेखित)

या दोन ओव्यांतील पहिली श्लोक १७ खाली घालतात, पण दुसरी मात्र श्लोक १८ खालींच ठेवतात. पण तिचा संबंध साधकावस्थेशीं असून गीता श्लोक १८ मधील 'तस्य' चा संबंध उघडच श्लोक १७ मधील 'आत्मतृप्त' पूर्णसिद्धाशीं आहे. श्लोक १८ वर ज्ञानेश्वरांनीं भाष्य केले नाही हें मान्य करणेंच सयुक्तिक होय.

ज्ञानेश्वरीत उपेक्षितच दाखविणें उचित होईल. संपादनाच्या नांवाखाली आसपासच्या ओव्या तेथें ओढूनताणून बसविण्यांत काय हुंशील ?

२. मात्र या गोष्टीचें निमित्त करून, ज्ञानेश्वरीला महाभारताच्या भीष्म पर्वातील मूळ संस्कृत गीतेपासून तोडावें, इतकेंच नव्हे तर त्या गीतेतील श्लोकांना 'ज्ञानेश्वरीचा गळा आवळणारी अजानवृक्षांचीं मुळें' — तिच्या गळ्यांतला जीवघेणा फांस-मानावें, असें जें प्रा. म. वा. धोंड यांनी 'श्री ज्ञानेश्वर नवदर्शन' पुस्तकांतील लेखांत सुचविलें आहे तें निःसंशय गैर आहे. ज्ञानेश्वरीची सारी रचना व मांडणी त्या 'व्यासोक्त' गीतेवर आधारित असून, ज्ञानेश्वरीतें तिचे मातृवत् ऋण नाकारणें (इतकेंच नव्हे, तर तिला पूतना राक्षसी म्हणणें) ही साहित्य क्षेत्रांतली कृतघ्नता होईल ! स्वतः ज्ञानेश्वरांनीं ती केली नसतां त्यांचे काही भक्त तसें करूं पाहत आहेत हे ज्ञानेश्वरीचें दुर्दैव होय. ज्ञानेश्वर आपल्या या कृतीला मूळ 'व्यासोक्त' संस्कृत गीतेचें तंतोतंत मराठी प्रतिबिंब मानतात हें आपण प्रारंभी पहिलेंच आहे.

शुद्धिपत्र

(किरकोळ व सहज ध्यानात येणारे उल्लेख दिले नाहीत)
(खा = खालून)

पृष्ठ	ओळ	अशुद्ध	शुद्ध
२	१०	आईका	आईका
३	१	भावाधु	भावाधु
४	१६	१६४१	१७४१
५	४	असेंच	तसेंच
	२६	कौतुकें।	कौतुकें। परि
१०	१	तसा	तैसा
१२	खा. १	धैसाचि	तैसाचि
१६	१६	क्वचित्	किंचित
१८	१	रथोत्तमात्	रथोत्तमात्
१९	१३	नसून	असून
२०	६	संग्रहायें	संहारार्थ
२१	३	म्हणून	म्हणजे
	खा. ४	प्रत्नीकेषु	प्रत्यनीकेषु
२३	३	देही	ऐसा देही
	१९	हें केलें	हें येथेंच केलें
२५	१७	वर्णन	वर्णन
२७	२०	गत्वां	गत्वा
२८	१०	निसिजे	नसिजे
२९	२४	मात्र या	मात्र
	खा. २	गेली होती.	गेली.
३१	खा. २	मानु	मानु
३२	५	तस्मद्	तस्माद्
	५	स्थितः	स्थिताः

पृष्ठ	श्लोक	अशुद्ध	शुद्ध
४२	१४ १५ २६ २७ खा. ४ ११ २० खा. ७ २१ १५ खा. १ ८ १० १२ २४ खा. ६ खा. २ ३ २२ २४ खा. ५ खा. ३ ८ खा ८ १ ५ ११ २१ २२ खा. ४ खा. ९	कार्यक्रमांनाही require will succeour रोहिणीचे महंकार पू-१० भू मो ३ हु नवल ना भोगिते म्हणजे ६५ भूतानी नञ्हाळा वापी जें निडले नी नी आता अदंत म्हणौति भाव एव आधावे इवरां परम सगजळ उवरी	कार्य कर्मानाही require will succeour रोहिणीचें मनहंकार ५-१० भू भो २ हु नवल ना हें भोगिजे म्हणे ७५ भूतानि गव्हाळा वापि जें स्वर्णां ठेले नि नि तरी आता दंत म्हणौनि भाष एवं आघवें इवरो परमं सगजळ उजरी
४५			
४६			
४७			
४८			
५०			
५१			
५२			
५३			
५४			

पृष्ठ	श्लो	अशुद्ध	शुद्ध
५५	खा. १ खा. ७ १ ७ १६	घरा तिथे संसार द्वेष्टय कुशलं कर्मनाशे	घर जिथे सेसार द्वेष्टयकुशलं कर्म नाशे
५६	खा. २ खा. १ ७	भू उज्जानं ज्ञानव्याने	भू तज्जानं ज्ञातव्याने
५७	८ ५ २५ २५ २५ २६	एक उरे आसक्तात्मा हि जागरी याध्यते कस्माच्चि-	जाणवें उरे आसक्तात्मा हि भवति जागरि बाध्यते कस्याचि
५८	खा. ४ खा. २ ६ २१	वाङ्गा लें योगो ह	वाउगा कें योगी च
६१	२ ३ ४	प्राहू ह्य सं कवयो	प्राहु ह्यसं कवयो
६२	खा. ३ १	नरु केदी अधिष्ठानि	नरु केवी अधिष्ठानि
६४	खा. ६ ४	वेदप्रणालीत वंदें	वेदप्रणीत वेदें
६५	खा. ५ खा. ८ खा. ७	जाणवें कश्चन तथ्य	जाणावें तस्य कृतेन तस्य
६६	६ खा. ८	असतीं स्मि	सरती स्मि
६७	६७	फलयाग	कर्मफलयाग

पृष्ठ	श्लो	अशुद्ध	शुद्ध	पृष्ठ	श्लो	अशुद्ध	शुद्ध
७०	१	या विपरीत	याविपरीत		१२	सरळ	' सरळ
७१	१	फेडीजे	फेडी	२१	२१	उदाहरणा	उदाहरणा
	१०	'इमान्'	'इमान् लोकान्'	खा. ५	खा. ५	दृष्टीनेंही	दृष्टीनेंही
७२	खा. ६	ऋते	ऋते	खा. २	खा. २	वैश्याः	वैश्याः
	१३	तानाजीला	तानाजीलाही	६	६	स्त्रिया	स्त्रिया, वैश्य
७३	२३	'इमान्'	'इमान् लोकान्'	खा. ६	खा. ६	भित्त	यांना भित्त
	३	मोह	मोह होत	६	६	३७	३६
	१५	पी	पि	७	७	प्रवश्यामि	प्रवश्यामि
	१५	सूखं	सुखं	१६	१६	शुद्ध	शुद्ध
	१६	ती	ति	२१	२१	वरील	चा वरील
७४	खा. ५	काम	कामः	६	६	पितृयाण	पितृयाण
	४	बोलिलीं	बोलिलों	खा. १०	खा. १०	वृत्ता	वृत्ती
७५	१	भावलिया	भाविलिया	खा. २	खा. २	सर्वकामी	सर्व काळीं
७५	खा. ५	पुरुषी	पुरुषो	४	४	कश्चन मुह्यति	कश्चन न मुह्यति
७६	१७	यक्षराजाची	यक्षराक्षसांची	५	५	युक्ती	युक्तो
७९	१९	१२	१३	७	७	नावच्छन्	नावगच्छन्
८०	१	वेष्टावणी	वेल्हावणी	१६	१६	असते.	असते, व
८१	१६	कुर्वन्	कुर्वन्	खा. ३	खा. ३	शा	जा
८३	खा. ८	दुःख	दुःखप्रद	खा. २	खा. २	मुह्यति	मुह्यति
	३	भवेत्	भवेत्	खा. २	खा. २	ददि	दपि
८६	५	भृगुहं	भृगुरह	३	३	मार्ग	मार्ग
८७	खा. १	वा	व	१६	१६	मुक्त्वा	मुक्त्वा
	१०	खर	खैर	१९	१९	स्यसंशयः	स्यसंशयः
८८	खा. २	वाटां	वांटा	१५	१५	ऐसें हे	ऐसें हे
	३	तोचि	तेचि	१५	१५	कहीं	कहीं
	५	तवि	तोचि	१	१	युक्ता	युक्ता
	१४	जानीहि	जानीहि	११	११	उदाहरणां	उदाहरणां
	खा. ४	जान्य	जात्य	१६	१६	च	चा
	खा. ३	वाडगा	वाडगा	२०	२०	देवानामुत	देवानामुत
	खा. २	रात्री	रात्री	खा. ७	खा. ७	होत,	होत,
८९	१	सरळ	सकळ	खा. ६	खा. ६	लोका	लोका
	४	अशा	अगा	खा. ५	खा. ५	(६-२-१५)	(६-२-१५)

६ :	पृष्ठ	ओळ	शुद्धिपत्र	अशुद्ध	शुद्ध
१७	१७	खा. ३	असतो.	असतो,	असतो,
१८	१८	खा. ८	मानें	मातें	मातें
१००	१२	१२	ये	ये	ये
१०१	१२	१२	स्ये:	स्यो:	स्यो:
	१९	१९	काराचा	कराचा	कराचा
	११	११	कर्ण	कर्ण	कर्ण
	१२	१२	दुर्वासो	दुर्वासो	दुर्वासो
	१३	१३	कर्ण	कर्ण	कर्ण
	१९	१९	संजयराजा	संजय राजा	संजय राजा
	२१	२१	चेच	चे	चे
	२२	२२	रथोचिये	रथोचिये	रथोचिये
१०३	खा. ४	खा. ४	द. रा.	अ. दा.	अ. दा.
	५	५	Ganlhi	Gandhi	Gandhi
१०४	खा. ६	खा. ६	निकडे	इकडे	इकडे
	७	७	१६ २०	१६२०	१६२०
	१२	१२	समर्पित	समर्थित	समर्थित
	१९	१९	१-१०	२-१०	२-१०
	२०	२०	प्रकाश	प्रकाश	प्रकाश
	२१	२१	सर्व	सर्व	सर्व
	खा. ५	खा. ५	छेत्यति	छेत्यति	छेत्यति
१०५	६	६	तावक	तावक	तावक
	१८	१८	१३५	११५	११५
१०९	१६	१६	त्यात	त्या	त्या
	खा. ४	खा. ४	जात	जातें	जातें
११०	२१	२१	मानव	मानव:	मानव:
	२२	२२	कार्य	कार्य	कार्य
११२	खा. ५	खा. ५	कृतघ्नता	महान कृतघ्नता	महान कृतघ्नता